

TIGHT BINDING BOOK

B. A.

PRAGMATISM.

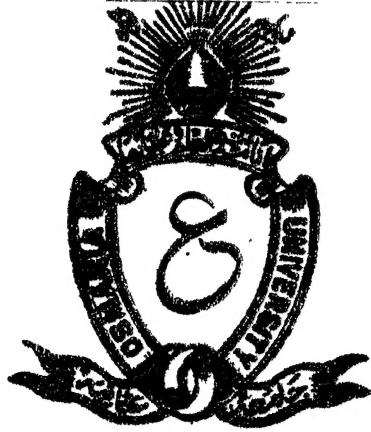
by

WILLIAM JAMES.

فلسفہ نیا عجیت

ترجمہ

مولوی عبد الباری ندوی



UNIVERSAL
LIBRARY

OU_188146

UNIVERSAL
LIBRARY

آینه	تصویر
چار	چهار
مین	مین



۱۵۰
وزن - ف

سلسلہٴ شریعت

فلسفہ نتائجِ حجت

فکر کے بعض پرانے طریقوں کا

نیانام

فلسفہ پر عام فہم محاضرات

تصنيف

ولیم حمیس
ترجمہ

مولوی عبدالباری صاحب ندوی پروفیسر جامعہ عثمانیہ

۱۳۵۴ هـ ۱۳۷۶ م ۱۹۲۶ م

لا إله إلا الله محمد رسول الله

یہ کتاب مسرز لانگمنس گرین اینڈ کمپنی پبلشرز
کی اجازت سے جن کو حق اشاعت حاصل ہے
اردو میں ترجمہ کر کے طبع و شایع کی گئی ہے۔

فلسفہ تاجبیت

دیباچہ

محاضرات ذیل بوسطن کے لوئل انسٹی ٹیوٹ میں نومبر و دسمبر ۱۹۰۷ء میں اور نیویارک کی جامعہ کولمبیا میں جنوری ۱۹۰۸ء میں دیئے گئے تھے جس طرح یہ دیئے گئے تھے اسی طرح حواشی یا مزید تشریح کے بغیر شائع کئے جاتے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ تاجبیت نامی تحریک (یہ نام مجھے پسند نہیں لیکن اب اس کے بدلنے کا وقت نہیں رہا) غیب کے پروردہ سے یکایک نکل آئی۔ فلسفہ میں چند سیلان جو پہلے سے چلے آ رہے تھے انہیں اپنی مجموعی ہستی اور متحدہ مقصد کا اچانک احساس ہوا اور یہ احساس اتنے مختلف ملکوں میں اور اتنی مختلف حیثیتوں سے ظاہر ہوا کہ اسے بیان میں پرکندگی پیدا ہو گئی؛ مینظر میری آنکھوں نے جس طرح دیکھا ہے میں نے اسکی متحدہ تصویر کھینچنے کی کوشش کی ہے اور اس کوشش میں جزئی منازعات سے قطع نظر کر کے وسیع مباحث سے کام لیا ہے۔ اگر ہمارے نکتہ میں ہمارے پیغام کی تکمیل تک صبر کرتے تو بہت سی اطلال بخشیں نہ چھڑ جاتیں۔

شاید کسی کو ان محاضرات کے پڑھنے کے بعد اصل موضوع کے متعلق مزید معلومات حاصل کرنے کا شوق ہوا اسلئے حسب ذیل حوالے دیدنیا چاہتا ہوں:-

امریکی میں جان دیوی کی "تحقیقات نظریہ منطق" اس تحریک کی بنیاد ہے۔ اسکے علاوہ اچھے وہ مضامین بھی پڑھ لینا چاہئیں جو دلوں ساکل ریویو (ج ۱۵ ص ۱۱۳-۱۶۶) رسالہ "مائند" (ج ۱۵ ص ۲۹۳) اور "جرنل آف فلاسفی" (جلد ۴ ص ۱۹) میں نکلیں۔ غالباً ابتدائی کے لئے ایف سی۔ ایس۔ شلر کی تحقیقات انسیت، خصوصاً اس کے مقالات شمارہ ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹ اور ۱۰ سب سے بہتر ہیں۔ شلر کے اس سے پہلے کے مقالات اور اس موضوع پر اختلافی تصنیفات کے پورے حوالے تحتانی مائیلو میں موجود ہیں۔

۳۔ اچھے علاوہ ہے۔ لہاؤڈ کی Le Rationnel (۱۸۹۸ء) لارآے کے مضامین نیز بلونڈیل اور ڈیسیلی کے مضمین بھی دیکھنا چاہئیں۔ پاپینی نے تاجت پر فرانسیسی زبان میں ایک کتاب کے عنصیب شایع کرنے کا اعلان کیا ہے۔ مجھے کم از کم ایک غلط فہمی کے ازالہ کے لئے یہ ظاہر کر دینا چاہئے کہ تاجت کا جو مفہوم میرے ذہن میں ہے اسکے لحاظ سے اس میں اور اس تقسیم میں کوئی منطقی تعلق نہیں جو میں نے حال میں اصلی تجریت (Radical empiricism) کے نام سے پیش کی ہے۔ اصلی تجریت ایک مستقل شے ہے، اس سے بالکل انکار کے بعد بھی اس ان تاجت پسند رہ سکتا ہے۔

جامعہ ہارورڈ

اپریل ۱۹۰۷ء

Studies in Logical Theory

۱۷

Studies in Humanism

۱۸

(ج ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱

فہرست مضامین

محاضرہ ۱ فلسفہ کی موجودہ شکل

۱

- ۱۱ عقلیت پسندانہ نظاموں کی
عدم واقفیت -
۱۲ اُنسٹینز کا غور و خوض دوزخیوں کی
تعداد پر -
۱۳ تصویر کی رجائیت پر ایم۔ آئی
سوفٹ کی رائے -
۱۴ نتائجیت بحیثیت مریانی نظام کے
۱۵ ایک اعتراض
۱۶ جواب : فلسفے بھی اپنے خصائص
رکھتے ہیں -
۱۷ اور اسپنسر اس کی مثال ہے

- ۱ چیشٹن سے اقتباس
۱ ہر شخص کا ایک فلسفہ ہوتا ہے
۲ فلسفہ آرائی میں نتائجیت ایک جزو ہے
۵ عقلیت پسندانہ تجربیت پسند
۶ نرم دل اور سخت دل
۷ الکراؤمی مذہب اور واقعات دونوں
چاہتے ہیں -
۸ تجربیت محض واقعات بلا مذہب ہوتی ہے
۸ عقلیت مذہب بلا واقعات کا نام ہے
۹ عامی آدمی
۱۰

محاضرہ ۲

نتائجیت سے کیا مراد ہے
نتائجی طریقہ

۲۲

۲۳

۲۲

گلہری

۲۲	پرانی صداقت اس طرح پیدا ہوئی	۲۳	نتائجیت کی تاریخ
۲۳	انسیٹی تعلیم	۲۶	اسکی نوعیت
۲۴	اس پر عقلیت کی تنقید	۲۶	اس کا مقابل عقلیت اور ذہنیت سے
	نتائجیت مذہب اور تجربیت کے	۲۷	نظریہ غلام کروش
۲۵	ماہین ایک واسطہ ہے۔		نتائجیت نظریہ صداقت ہونے کی حیثیت
۲۶	ماورائی تصویریت	۲۸	سے انسیٹی کے مساوی ہے
۲۸	مطلق کا تصور کسی حد تک صادق ہے		ریاضیاتی، منطقی اور طبیعی صداقت
	صداقت یا حق خیر ہے ایمان کی	۲۸	کسے متعلق ابتدائی خیالات
۲۹	راہ میں۔	۲۹	حال کے خیالات
۳۰	صداقتوں کا تصادم	۲۹	شکر اور دیوی کا آئینی خیال
	نتائجیت متخالف نظریوں کی سنگین	۳۰	نئے اعتقادات کی تعمیر
۳۱	دور کرتی ہے۔	۳۰	سابقہ صداقت ہمیشہ پیش نظر ہوتی ہے

محاضرہ ۳

۲۳

ما بعد الطبیعیات کے بعض مسائل پر نتائجی نظر

۵۱	وہ مادہ سے بہتر نہیں	۴۳	مسئلہ جوہر
۵۲	دو ذوں کا نتائجی موازنہ	۴۵	عشائے ربانی
۵۵	مسئلہ نظم و نسق عالم	۴۵	جوہر پر پرکھنے کی نتائجی بحث
۵۷	نظم بالذات بے معنی ہے	۴۶	لاک کی شخصی ہویت
۵۸	نقشہ اور نقشہ ساز کی حقیقت کا سوال	۴۷	مسئلہ مادیت
۵۹	مسئلہ جبر و اختیار	۴۷	اس پر عقلیتی بحث
۵۹	اس کا تعلق ذمہ داری سے	۴۹	نتائجی بحث
۶۱	اختیار ایک کائناتی نظریہ		خدایں اگر زاید صفات نہ مانے جائیں تو

نتائجی نتیجہ ان تمام مسائل کے متعلق یہ ہے
کہ ان سے کیا حال ہوگا

۶۲

محاضرہ ۴

واحد و کثیر

۶۳

- ۶۰ جنسی اتحاد
۶۱ وحدت مقصد
۶۲ ایک داستان
۶۳ ایک واحد عالم (جاننے والی ذات)
۶۴ نتائجی طریقہ کی ہیئت
۶۵ اتحاد کی مختلف صورتیں
۶۶ دیویکانند
۶۷ اتحاد کی مختلف اقسام پر بحث
۸۰ حاصل یہ کہ وحدتی ادعائیت غلط
اور تجربہ بی نتائج قابل اتباع
ہیں۔

- ۶۴ کلی انکساکس
۶۵ فلسفہ صرف وحدت نہیں بلکہ جامعیت کے
تلاش کرتا ہے۔
۶۶ وحدت کا عقلیتی احکاس
۶۷ نتائجی نقطہ نظر سے دنیا کثیر طریقوں سے
ایک ہے۔
۶۸ ایک زمان و مکان
۶۹ ایک موضوع بحث
۷۰ اسکے اجزاء کا باہمی تعامل
۷۱ اسکی وحدت و کثرت مساوی ہے
۷۲ مشترک مبداء کا سوال۔

۸۳

محاضرہ ۵

نتائجیت اور فہم سلیم

- ۸۳ تاریخ سے قبل کے اسلاف نے فہم سلیم
۸۴ کے تصورات معلوم کر لیے تھے۔
۸۵ ان تصورات کی فہرست

- ۸۳ کثرت پسندی
۸۴ ہمارا علم کیسے ترقی کرتا ہے
۸۵ فکر کے ابتدائی طریقے باقی رہتے ہیں۔

۸۷	یہ آہستہ آہستہ استعمال میں آتے گئے
۸۸	زمان و مکان
۹۰	اشیا
۹۰	اقسام اور ہیئت قسم
۹۱	علت و قانون
۹۱	فہم سلیم ذہنی ارتقا کی ایک منزل ہے
۹۳	تنقیدی منزلیں؛ (۱) حکیمانہ (۲) فلسفیانہ فہم کا فہم سلیم سے موازنہ
۹۷	یہ کہنت محال ہے، کہ کون زیادہ صحیح ہے۔

محاضرہ ۶

نتائجیت کا مفہوم صداقت

۹۹	نزاعی صورت
۹۹	حقیقت کے ساتھ توافقی کے کیا معنی ہیں
۱۰۱	اس کے معنی ہیں تصدیق پذیری
۱۰۱	تصدیق پذیری سے مراد یہ ہے، کہ تجربہ
۱۰۲	ہماری کامیابی سے رہنمائی کرے
۱۰۲	کامل تصدیق پذیری کی شاہی ضرورت
۱۰۲	پڑتی ہے۔
۱۰۵	ابدی صداقتیں
۱۰۶	مطابقت
۱۰۷	زبان کے ساتھ
۱۰۸	گزشتہ صداقتوں کے ساتھ
۱۱۰	عقلیت پسند کے اعتراضات
۱۱۱	صحت و دولت وغیرہ کی طرح
۱۱۱	صداقت ایک خیر ہے
۱۱۲	یہ نام ہے محل یا مناسب وقت
۱۱۲	منکر کا۔
۱۱۳	ماضی
۱۱۳	صداقت ترقی کرتی ہے
۱۱۴	عقلیتی اعتراضات
۱۱۶	ان کا جواب

محاضرہ ۷

نتائجیت اور انیت

۱۲۱	صداقت کا خیال یا تصور
۱۲۲	انیت کے متعلق شلر کا خیال

۱۲۱	عقلیت ایک ماوراء تجربہ عالم کی مدعی ہے۔	۱۲۳	حقیقت کی تین قسمیں جو نئی صداقت کو پیش نظر رکھنا پڑتی ہے۔
۱۲۲	اس کے محرکات	۱۲۴	پیش نظر رکھنا بہم ہے
۱۲۳	سخت دلی ان کا انکار کرتی ہے	۱۲۵	ایسی حقیقت منہ شکل ہے، جو علی الاطلاق
۱۲۴	ایک تچا بدل	۱۲۶	مستقل بالذات ہو۔
۱۲۵	نتائجیت کی ثالثی	۱۲۷	عقلیت کے ساتھ نتائجیت کے تعال
		۱۲۸	کی ماہیت

محاضرہ ۸

نتائجیت اور مذہب

۱۲۵	ہم حقیقت کو خلق کرتے ہیں	۱۲۸	مطلق کا فائدہ
۱۲۶	کسی شے کو ہونا کیوں چاہیے؟	۱۲۹	وہمین کی نظم
۱۲۷	تخلیق سے قبل مفروض اختیار	۱۳۰	اسکے دو مطلب
۱۲۸	قوی اور کمزور جواب	۱۳۱	میرے ایک دست کا خط
۱۲۹	مزم دل، اور دمت دل کے	۱۳۲	ضروریات کا مقابلہ امکانات سے
۱۳۰	مذہب کی دو صورتیں۔	۱۳۳	امکان کی تعریف
۱۳۱	نتائجیت کی ثالثی	۱۳۴	دنیا کی نجات کی تین راہیں
۱۳۲	اشاریہ	۱۳۵	نتائجیت درمیانی راہ ہے

محاضرہ ۱

فلسفہ کی موجودہ شکل

چیشٹرٹن صاحب اپنے قابل قدر مجموعہ مضامین کے دیباچہ میں لکھتے ہیں کہ ”بعض لوگوں کا خیال ہے اور میں بھی انہی میں ہوں کہ کسی شخص کے متعلق سب سے زیادہ عملی اور اہم شئی یہ ہوتی ہے کہ کائنات کے بارے میں اس کی کیا رائے ہے۔ ہم لوگوں کا یہ خیال ہے کہ جب کرایہ دار کسی کے ہاں آنے رہنا چاہے تو اسکی آمدنی کا دریافت کر لینا ضروری ہے مگر آمدنی سے زیادہ اس کے فلسفہ کا معلوم کر لینا ضروری ہے۔ اگر کوئی سپہ سالار غنیمت سے جنگ چھیڑنا چاہتا ہے تو اس کے لئے غنیمت کی فوج کی تعداد دریافت کر لینا ضروری ہے مگر تعداد سے زیادہ غنیمت کے فلسفہ کا دریافت کر لینا ضروری ہے۔ ہمارے نزدیک محض یہ سوال نہیں کہ نظریہ تنظی م عالم کا معاملات پر اثر پڑتا ہے بلکہ سوال یہ ہے کہ کیا بالآخر اس کے سوا کسی اور شئی کا بھی اثر پڑتا ہے؟“

میں اس بارے میں چیشٹرٹن صاحب کا خیال ہوں۔ خواتین و حضرات! مجھے معلوم ہے کہ آپ میں سے ہر شخص کا ایک فلسفہ ہے اور اس فلسفہ سے بطور اس شخص کے نقطہ نظر

کی تفسیر ہوتی ہے، وہی اسکے متعلق سب سے دلچسپ اور اہم بات ہے، اسی طرح آپ کو بھی میرے متعلق یہ بات معلوم ہوگی۔ تاہم مجھے اقرار ہے کہ جب میں اس بے باک حوصلہ مندی پر غور کرتا ہوں جس کی طرف قدم اٹھا رہا ہوں تو لرز جاتا ہوں، کیونکہ ہم میں سے ہر شخص کا جو فلسفہ اس قدر اہم ہے وہ کوئی رسمی شے نہیں بلکہ یہ زندگی کے حقیقی اور گہرے مضمون کے متعلق اس کم و بیش خاموش احساس کا نام ہے جو ہمارے اندر موجود ہے۔ کتابوں سے اسکا صرف ایک حصہ حاصل ہوتا ہے، یہی ہمارا وہ انفرادی طریقہ ہے جس سے ہم نظام عالم کی جسموعی کشاکش و سرگرمی کو دیکھتے اور محسوس کرتے ہیں۔ مجھے یہ فرض کر لینے کا حق نہیں کہ آپ حضرات میں بہت سے لوگ انہی مضمون میں نظام عالم کے طالب علم ہیں جنہیں کہ یہ لفظ مدد رس میں استعمال کیا جاتا ہے، لیکن میری اس جرأت کو دیکھئے کہ میں یہاں اسلئے کھڑا ہوا ہوں تاکہ انہی ایک ایسے فلسفہ سے دلچسپی لینے پر آمادہ کروں جس پر بڑی حد تک اصطلاحی طریقہ سے بحث کرنا پڑے گی ہیں انہی آج کے زمانہ کے اس سیلان کے ساتھ ہمدردی سے لبریز کر دینا چاہتا ہوں جسکی صحت کا مجھے یقین واثق ہے۔ آپ کے سامنے اظہار خیال کرتے وقت میرا وہ انداز ہو گا جو ایک استاد کا ہوتا ہے گو آپ شاگرد نہیں ہیں۔ استاد چاہے جس طرح کی کائنات کا قائل ہو مگر اس کائنات کو طویل بحث کے قابل ضرور ہونا چاہئے، جو کائنات اس قدر مختصر ہو کہ انکی تعریف و جملوں میں ہو جائے وہ کسی استاد کی طبع آزمائی کے لائق نہیں۔ میں نے کسی ہال میں اپنے ایسے اجاب رفقا کے محاضرات سنے ہیں جو فلسفہ کو مقبول عام بنانا چاہتے تھے لیکن قصور ہی دیر بعد ان کی بحث میں پہلے عقلی اور پھر اصطلاحی رنگ پیدا ہو گیا، اسلئے جو نتائج نکلے وہ بس ایک جزئی حد تک ہی حوصلہ افزا تھے۔ لہذا میری یہ جرأت ذرا بے باکانہ ہے! اخذ تائجیت کے بانی نے حال میں چند محاضرات لویل انسٹی ٹیوٹ میں دیئے تھے جنہیں میں لفظ استعمال کیا تھا۔ یہ محاضرات کیا تھے فیروز دشتی کی چند شعاعیں جو شب و بچور میں چمک گئیں! میرے نزدیک ہم میں سے کوئی بھی انکو پوری طرح سمجھ سکا، لیکن اس شجرے کے باوجود میں اس طرح کی ایک اور جرأت آئینہ کش کرنے کے لئے اس وقت کھڑا ہوا ہوں۔

میں یہ خطرہ اسلئے مول لے رہا ہوں کہ میں محاضرات کا میں نے ابھی ذکر کیا ہے ان کے سننے کیلئے لوگوں کی بھی خاصی تعداد آتی تھی، میں اقرار کرنا چاہتا ہوں کہ وہ گہری باتوں کو بحث

کرنوالے اور سننے والے دونوں سمجھیں لیکن انکے متعلق گفتگو میں عجب مزاج تھا ہے۔ ذرا کسی سگریٹ پینے کے کمرہ میں تقدیر یا خدا کے علم کے متعلق بحث چھڑ جائے پھر دیکھیے کیسے ہر شخص کے کان کھڑے ہوتے ہیں! اصل یہ ہے کہ فلسفہ کے نتائج کو ہم سے بہت ہی اہم تعلق ہے اور اسکے ذرائع دلائل سے ہماری دقیقہ بخشی و نکتہ آفرینی کے احساس میں ایک گدگدی سی پیدا ہوتی ہے۔

چونکہ میں فلسفہ کا دل سے قائل ہوں اور مجھے اس امر کا یقین ہے کہ ہم فلاسفہ پر ایک نئی حقیقت کا انکشاف ہو رہا ہے اسلئے یہ جی چاہتا ہے کہ اس صورت حال کی خبر آپ کو گنجھوی سنادوں۔

انسانی مشغلوں میں فلسفہ سب سے زیادہ شاندار بھی ہے اور سب سے زیادہ بے حقیقت بھی۔ یہ تنگ سے تنگ گونگوں میں کام کرتا ہے لیکن وسیع سے وسیع منظر نگاہ کے سامنے پیش کر دیتا ہے۔ بقول شخصے اس سے ہمارا کھانا تو نہیں بچتا لیکن ہمارے دلوں میں بہت کی لہر دوڑ جاتی ہے! اس کا طرز و انداز اسکی شک آفرینی و انکار منہ رانی اسکی موٹائی و سبٹ آرائی، خواہ عام لوگوں کی طبیعت کے کتنی ہی منافی ہو، لیکن اس سے اجزائے عالم کے باہمی تعلقات پر جو دور رس روشنی پڑتی ہے اسکے بغیر ہم میں سے کسی شخص کا کام نہیں چل سکتا۔ اس ضیاء گستری اور اسکے بالمقابل لیکن اسکے ساتھ ساتھ رہنے والی تاریکی و پراسراری سے فلسفہ کے بیان میں وہ دلچسپی پیدا ہوتی ہے جو پیشہ کی دلچسپی کے کہیں زیادہ ہے۔

فلسفہ کی تاریخ بڑی حد تک انسانی مزاجوں کے باہم تصادم کی تاریخ ہے میرے بعض رفیقوں کو بحث کا یہ انداز خواہ کتنا ہی بدنام معلوم ہو مگر میں اس سے کام لو لگاؤں گا اور فلاسفہ کے بہت سے اختلافات کی اسی اختلاف مزاج سے تشریح کروں گا۔ پیشہ ور فلسفی کا چاہ ہے جیسا مزاج ہو جب وہ فلسفہ آرائی شروع کرتا ہے تو اپنے مزاج کو نظر انداز کر دینے کی کوشش کرتا ہے۔ چونکہ مزاج کو عیب تسلیم کرنے کا رواج نہیں اسلئے جب وہ اپنے نتائج کے اسباب بیان کرنے لگتا ہے تو غیر شخصی اسباب پیش کرتا ہے، حالانکہ وہ اگر ان نتائج کی طرف مائل ہوا تھا تو اسکا اصلی سبب برونی عقائد سے زیادہ اسکا اندرونی مزاج تھا۔ اس مزاج نے موافق یا مخالف ثبوت کا انبار لگا دیا تھا اور زیر غور واقعہ یا اصول کے لحاظ سے عالم کے متعلق نرم یا سخت رائے قائم کرانی تھی فلسفی کو اپنے مزاج پر اعتبار ہوتا ہے اسے ایک ایسے عالم کی

جستجو ہوتی ہے جو اسکے مزاج کے مناسب ہو اس لئے عالم کی جو تعبیر اسکے مزاج کے موافق ہو ہی اسے وہ تسلیم کر لیتا ہے۔ جس شخص کا مزاج خود اسکے مزاج سے الگ ہوتا ہے (خواہ وہ برست آرائی میں آپس برست لیجائے) لیکن فلسفی ایسے آدمی کو دنیا سے بالکل زائد سمجھتا ہے اور اپنے دلیں کہتا ہے کہ یہ شخص فلسفیانہ کار و بار کے لائق نہیں، نہ کچھ ایسے ذرا سی عقل و فکر ہے۔ تاہم وہ کسی عدالت میں اپنے مزاج کی بنیاد پر کسی بالاتر بصیرت یا استناد کا دعویٰ نہیں کر سکتا۔ ہر طرح ہمارے فلسفیانہ مباحث میں گویا اتفاق کا ایک رنگ پیدا ہو جاتا ہے؛ کیونکہ دلیل کے مقدمات میں جو مقدمہ سب سے قوی ہوتا ہے اسکا ذکر تک نہیں آتا۔ میں ان محاضروں میں اگر اس قاعدہ کو توڑ کر اس اصل مقدمہ یعنی مزاج کی نوعیت کا ذکر کر دوں تو وضاحت بیان میں بہت بڑی مدد ملے گی۔ لہذا میں اپنے آپکو اس بار سے میں آزاد کرنا چاہوں گا۔ میں اسوقت جن لوگوں کا ذکر کر رہا ہوں، یہ وہ لوگ ہیں جو دوسروں سے بہت ممتاز ہیں جن کی دماغی خصوصیات غیر معمولی ہیں جو فلسفہ پر اپنا نقش بٹھا چکے ہیں جنہیں فلسفہ کی تاریخ میں جگہ مل چکی ہے؛ افلاطون، لاک، ہیگل، اسپنسر کا شمار سطح کے مخصوص مزاج اہل فکر میں ہے۔ ہم میں سے اکثر اشخاص کا عقلی یا ذہنی مزاج بہت زیادہ متعین نہیں ہوتا، بلکہ ایسے مخالف اجزاء مرکب ہوتا ہے جنہیں ہر چیز بہت ہی متبدل مقدار میں پایا جاتا ہے۔ ہم کو شاید ہی یہ معلوم ہوتا ہو کہ تجربہ دی امور کے متعلق ہم کس پہلو کو ترجیح دیتے ہیں، ہم میں سے بعض آدمی محض لغت و شنید ہی سے اپنے خاص خیال سے دست بردار ہو کے باتوں میں خیال کو ماننے لگتے ہیں جسکی زمانہ میں ہو چلی ہوئی ہے یا اس یاں کے کسی صاحب اثر فلسفی کے ہم آہنگ بن جاتے ہیں۔ لیکن اب تک فلسفہ میں جس بات کا لحاظ رکھا گیا ہے وہ یہ ہے کہ ہمیں اشیاء کو خود براہ راست اپنی مخصوص نظر سے دیکھنا چاہئے، اور جو نظر اس سے مختلف ہو اس سے غیر مطمئن رہنا چاہئے۔ لہذا یہ کیسے فرض کر لیا جائے کہ آئندہ انسانی عقائد کی تاریخ میں اس زبردست مزاجی نقطہ نظر کا لحاظ نہ کیا جائے گا۔

8

9

ان خیالات کے اظہار میں جو خاص اختلاف مزاج میرے پیش نظر تھا وہ درج ذیل ہیں، حکومت اور معاشرت میں اسی طرح دخل رہا ہے جس طرح فلسفہ میں۔ معاشرت میں بعض تکلف کو پسند کرتے ہیں بعض بے تکلفی کو حکومت میں بعض اقتدار پسند ہوتے ہیں بعض اختیار پسند، ادب میں بعض لطافت پسند ہوتے ہیں بعض صمیمیت پسند اور بعض واقعت پسند۔

فن یا صنعت میں بعض قدامت پسند ہوتے ہیں اور بعض عدت پسند۔ اس طرح کے تقابلوں سے آپ اچھی طرح واقف ہی ہونگے فلسفہ میں بھی اسی طرح کا ایک تقابل پایا جاتا ہے جس کا اظہار دونوں ناموں سے ہوتا ہے ایک عقلیت پسند اور دوسرا تجربیت پسند۔ تجربیت پسند سے مراد وہ شخص ہے جو واقعات کا انکی موجودہ حالت میں دلدادہ ہے، عقلیت پسند سے مراد وہ شخص ہے جو مجرود ادبی اصول کا عاشق ہے۔ کوئی شخص واقعات و اصول دونوں کے بغیر گھڑی بھر زندہ نہیں رہ سکتا، البتہ بعض ایک پر زور دیتے ہیں اور بعض دوسرے پر؛ تاہم محض زور دینے کے اس فرق سے باہم سخت متغیر پیدا ہو جاتا ہے۔

10 تجربیت پسندانہ اور عقلیت پسندانہ، مزاج کی اسی تفریق سے اس تقابل کی تعبیر میں ہوگی غیر معمولی سہولت پیدا ہوگی جو عالم کے متعلق لوگوں کے نقطہ نظر میں پایا جاتا ہے؛ کیونکہ ان اصطلاحوں سے یہ تقابل سادہ اور نمایاں ہو جائے گا۔

لیکن ان الفاظ کے تقابل سے خود ان اشخاص کا تقابل بہت کم نمایاں اور سادہ ہے جنکے لئے یہ الفاظ استعمال کئے جاتے ہیں۔ انسان کی فطرت میں ہر طرح کے مجموعوں کا بننا، اور انکے اجزاء کی ترتیب میں ہر طرح کے تغیر کا ہونا ممکن ہے۔ لہذا اب اگر میں ان دونوں ناموں پر انکے بعض ثانوی تو صمیمی خصوصیات کا اضافہ کر کے اپنے مافیہ مضمر کو پوری طرح واضح کرنا شروع کرتا ہوں تو اس سے پہلے اتنا عرض کر دینا ضروری ہے کہ یہ بات یاد رکھئے کہ میں نے اس معاملہ میں ایک حد تک محض اپنی رائے سے کام لیا ہے۔ فطرت جن مجموعوں کو ہمیشہ تو نہیں لیکن اکثر پیش کرتی رہتی ہے، انہیں سے چند کو میں نے منتخب کر لیا ہے؛ اور میرا یہ انتخاب صرف اس بنا پر ہے کہ ان مجموعوں کی بدولت مجھے اپنے آخری مقصد یعنی تاجحیت کے خصوصیات کے بیان کرنے میں سہولت ہوگی۔ تاریخی نقطہ نظر سے دیکھئے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ فکریت و حسیت، عقلیت و تجربیت کے مرادف ہیں۔ انہیں سے فکریت کے متعلق یہ معلوم ہوتا ہے کہ فطرت اسکے ساتھ زیادہ تر ایک ایسا میلان رکھتی ہے جو تصوراتی و رجائیتی ہوتا ہے؛ انکے برعکس تجربیت میں عام طور پر مادیت پائی جاتی ہے اور اسکی رجائیت قطعاً مشروط اور مرتعش ہوتی ہے عقلیت ہمیشہ کو عدت پسند ہوتی ہے؛ وہ کلیات و قیامات سے ابتدا کرتی ہے اور وحدت اشیاء پر زور دیتی ہے۔ اسکے جواب میں تجربیت جزئیات سے ابتدا کرتی ہے اور کل کو اجزاء کا مجموعہ قرار دیتی ہے؛ اسی لئے اسے اکثر پسندی کے

11

نام سے عارض نہیں آتی عقلیت اپنے کو تجربیت کی نسبت زیادہ مذہبی سمجھتی ہے، لیکن اس دعویٰ کے متعلق بہت کچھ کہنے کی گنجائش ہے، اسلئے میں یہاں اسکے صرف تذکرہ پر اکتفا کرتا ہوں؛ البتہ اتنا اضافہ کر سکتا ہوں کہ جب انفرادی حیثیت سے عقلیت میں جذبات کا وجود اور تجربیت میں ان جذبات سے عدم تاثر پر فخر پایا جاتا ہے تو اسوقت یہ (نسبتہ زیادہ مذہبی ہونیکا) دعویٰ حق بجانب ہوتا ہے۔ اس صورت میں عقلیت پسند عموماً "قدر" کو اور تجربیت پسند "جبر" کو ترجیح دیتے ہیں (میں یہاں ان دونوں نقطوں کا استعمال ان سمنوں میں کر رہا ہوں جو بہت ہی عام ہیں)۔ اسکے علاوہ عقلیت پسند کے بیان میں محکم وادعا کارنگ ہوتا ہے اور تجربیت پسند کے یہاں تشکیک اور بحث کی گنجائش موجود ہوتی ہے۔

اب میں مذکورہ بالا خصوصیات کو بالمقابل درج کرتا ہوں۔ میرے خیال میں گرائیکی سرخیاں "زرم دل"، اور سخت دل، قرار دوں تو آپ سمجھ جائیگے کہ ان سے دماغی ساخت کی کو کتنی فرقیں میری مراد ہیں۔

12

سخت دل

زرم دل

تجربیت پسند (پابند واقعات)

عقلیت پسند (پابند اصول)

حیثیت پسند

فکریت پسند

مادیت پسند

تصویریت پسند

قنوطیت پسند

رجائیت پسند

لامذہب

مذہبی

جبری

قدری

کثرت پسند

وحدت پسند

ارتیابی

ادعائی

برائے مہربانی بھی اس سوال کو ذرا ملتوی رکھئے کہ ان متقابل مخلوط مجموعوں میں سے ہر ایک کے اجزائیں باہم تطابق و توفیق پایا جاتا ہے یا نہیں؟ عنقریب ہی اسکے متعلق بہت کچھ عرض کرنا پڑے گا۔ یہاں پیش نظر مقصد کے لئے اس قدر جاں لینا کافی ہے کہ جس طرح کے زرم دل اور سخت دل لوگوں کا ہیں ان کے ذکر کیا ہے، ان کا انکس و دنیا میں وجود ہے۔

آپ لوگوں میں سے شرفیوں کو ان دونوں طرح کے آدمیوں میں سے ہر ایک کی کوئی نہ کوئی نمایاں مثال معلوم ہوگی اور یہ بھی معلوم ہوگا کہ انہیں سے ایک طرح کے آدمی دوسری طرح کے آدمی کے متعلق کیا خیال کرتے ہیں۔ آپکو یہ اندازہ ہوگا کہ یہ لوگ ایک دوسرے کے متعلق کیسی بری رائے رکھتے ہیں جب انفرادی حیثیت سے ان لوگوں کے مزاج اپنے اپنے رنگ میں شدید ہوتے ہیں تو انکی باہم مخالفت ہر زمانہ کی فلسفیانہ فضا کا ایک جزو بن جاتی ہے۔ سخت دل یہ سمجھتے ہیں کہ نرم دل مطلوب الحذبات اور سرج التاثر ہیں بخلاف انکے نرم دل یہ سمجھتے ہیں کہ سخت دل ناشائستہ ہے جس اور باہم صفت ہیں۔ انہیں سے ایک کا دوسرے پر جو اثر پڑتا ہے وہ اس اثر کے مشابہ ہوتا ہے جو کہل کر ایک کے باشندوں کے ساتھ جویشن کے سیاحوں کے ملنے سے پیدا ہوتا ہے۔ دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کو اپنے سے حقیر سمجھتا ہے لیکن ایک کی تعمیر میں دل لگی اور دوسرے کی تخریب میں غوغا کی پانی جاتی ہے۔

جیسا میں ابھی اصرار کے ساتھ گزارش کر چکا ہوں ہم میں سے کوئی شخص فلسفہ میں نہ ٹوسن والوں کی طرح اہل نرم قدم ہے اور نہ کہل کر ایک کے باشندوں کی طرح اہل سخت قدم۔ بلکہ اکثر ان کی آرزو یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں جو چیزیں اچھی ہیں وہ لے جائیں؛ اگر اوقات اچھے ہیں تو وہ بہت سے مل جائیں، اور اصول اچھے ہیں تو وہ بہت سے مل جائیں۔ دنیا کو ایک طریقہ سے دیکھئے تو ہمیں یقیناً وحدت نظر آتی ہے دوسرے طریقہ سے دیکھئے تو یقیناً ہمیں کثرت نظر آتی ہے؛ اسلئے دنیا میں وحدت بھی ہے اور کثرت بھی۔ بلاشبہ گوہر شے کی تعین وجوہاً ہو چکی ہے لیکن ہمارا ارادہ آزاد ہے؛ اسلئے قدرت امیر جبریت حقیقی فلسفہ ہے۔ اجزا کی بڑائی میں شک نہیں لیکن کل برائیں ہو سکتا؛ اس لئے عملی تنویط کے ساتھ با بعد الطبعی رجائیت کو ملا دینا چاہیے؛ اسی طرح باقی مثالوں میں بھی۔ مندرجہ عام فلسفی منش آدمی کبھی اصولی ہوتا ہے نہ کبھی اپنے نظام کو خطا مستقیم پر قائم رکھتا؛ بلکہ وہ مختلف فلسفوں کے ان مرغوب طبع حصوں کو اختیار کرتا رہتا ہے جو متبادل اوقات کی تزیینات کے لحاظ سے انکو اپنے لئے نوزوں معلوم ہوتے ہیں۔

لیکن ہم میں سے بعض آدمی فلسفہ میں محض ان عام فلسفی منش آدمیوں سے کچھ زیادہ ہوتے ہیں۔ ہم کو ایک شوقیہ کسٹاری کہا جاسکتا ہے اور ہم اپنے عقیدہ میں بہت زیادہ

تعارض اور تنازعوں کی مصیبت میں مبتلا ہیں، اور جب تک ہم اہل خیروں کو ملاتے رہیں گے اس وقت تک عہدہ ذہنی ضمیر محفوظ نہیں رکھ سکتے۔

اب میں اس سب سے پہلی بات کا ذکر کرتا ہوں جو یقیناً اہم ہے اور مجھے میں ثابت کرنا چاہتا ہوں۔ تجربیت کی طرف قطعی میلان رکھنے والوں کی تعداد جتنی نہ جھل ہے اتنی کبھی پہلے بھی نہ تھی: گویا ہمارے بچے جب اس دنیا میں آتے ہیں تو علمی میلان اپنے ساتھ لیکے آتے ہیں لیکن اس واقعات پسند می ہے ہماری مذہبیت بیکار نہیں ہوتی، خود اہل مذہبی رنگ موجود ہے۔ اچھا اب فرض کیجئے ایک شخص کا یہ میلان طبیعت ہے اور اس کے ساتھ اسے فلسفہ کا شوق ہے، لیکن وہ عام آدمیوں کی طرح پچھل نظام کو پسند نہیں کرتا تو اسے فلسفہ (تایخ محاضرہ) میں ایسی کیا حالت نظر آئے گی؟ اسے واقعات جابھیں علم طائے اور ان دونوں کے ساتھ مذہب چاہئے چونکہ وہ فلسفہ کا بذات خود موجد نہیں بلکہ خالق ہے اس لئے وہ ان پیشہ ور فلسفہ سے رہنمائی کی توقع رکھے گا جو پہلے سے فلسفہ کے میدان میں موجود ہیں۔

15

آپ حضرات میں بہت سے لوگوں کو شاید بیشتر کا شمار اسی طرح کے شائقین میں ہو گا۔ اب ذرا یہ دیکھئے کہ جو فلسفہ اچھی طرح ضرورت کے لئے واقعی پیش کئے جاتے ہیں وہ کیسے ہیں؟ ان کو نظر آتا ہو گا کہ اگر ایک فلسفہ میں تجربیت ہے تو کافی مذہبی رنگ نہیں، دوسرے میں اگر مذہبی رنگ ہے تو کافی تجربیت نہیں۔ اگر آپ اس طرف نظر اٹھا کے دیکھتے ہیں جہاں سب سے زیادہ واقعات پر غور کیا جاتا ہے تو ان کو میسوس ہوتا ہے کہ یہاں دستخت دلی کا دور دورہ ہے اور مذہب و علم کی جنگ زور و شور سے جاری ہے۔ یا تو سنگدل بیگل ہے جسکی وحدیت مادہ پرستانہ بحکما خدا آئیر (اتھیر) اور بحکما پرف طرافت آپکا خدا ہے یا پھر اسپنسز ہے جو عالم کی تایخ پر صرف مادہ و حرکت کی از سر نو تقسیم کی حیثیت سے بحث کرتا ہے اور باہر کے نہایت ادب کے ساتھ مذہب کو سلام کرتا ہے: مطلب یہ ہے کہ اگر مذہب رہنا چاہتا ہے تو رہے لیکن اندر کبھی صورت نہ دکھائے۔

16

گزشتہ ڈیڑھ سو برس تک یہ معلوم ہوتا رہا کہ علم کی ترقی کا مقصد مادی عالم کی ترویج اور انسانی اہمیت کی تخفیف و تنقیہ ہے۔ اسکا جو نتیجہ نکلا اسے فطرت یا بحکایت پسندانہ احساس کہا جاسکتا ہے۔ اس احساس کی رو سے انسان کا کام فطرت کے لئے قانون بنانا نہیں بلکہ فطرت کی خیروں سے فائدہ اٹھانا ہے فطرت سختی سے اپنی جگہ پر قائم رہے گی البتہ انسان کو

ایسا طریقہ اختیار کرنا چاہئے جس سے وہ فطرت کا ساتھ دے سکے۔ یہ ایک حقیقت ہے جسے انسان کو قلباً نہ کر لینا چاہئے اور گویہ انسانیت کے درجہ سے گری ہوئی لیکن اسکے آگے سرسبز گرم کر دینا چاہئے۔ یوں بہت اور وہ از خود پیدا ہونے والا جذبہ تو رخصت ہو گیا جو عجیب و غریب کامرانے دکھاتا تھا، اور ایک مادہ پرستانہ و افسردہ منظر سامنے رہ گیا، اب اعلیٰ خیالات حضری احوال کی بے جان اور محض ضمنی پیداوار معلوم ہونے لگے، بلند علمی پشت سے تشریح ہونے لگی، اور جو اعلیٰ و بلند، سب کچھ تھا کچھ نہیں رہا۔ غرض ایک ایسا مادہ پرستانہ عالم پیدا ہوا جس میں صرف سخت دل ہی اطمینان سے رہ سکتے ہیں۔

17

اب اگر آپ دوسری طرف اپنی تسلی کے لئے مذہبی حلقہ کے پاس جائیں اور نرم دل فلاسفہ سے مشورہ لیں تو آپ کو کیا معلوم ہوگا؟

اس زمانہ اور اس نسل کے انگریزی بولنے والوں میں جو مذہبی فلسفہ رائج ہے، اسکی بڑی قسمیں دو ہیں۔ ایک میں اجتہاد و پیش دستی اور دوسری میں دست کشی یا سپا یا جنگ آزادی کی شان زیادہ پائی جاتی ہے پہلی قسم سے مراد وہ مذہبی فلسفہ ہے جو اورانی بصورت کہلاتا ہے۔ اس فلسفہ کے قائل وہ لوگ ہیں جو انگریزی جہنگلی مسلک کے متبع ہیں۔ گریں کیرٹس، بوزائیک، روائس وغیرہ اسی فلسفہ کو مانتے ہیں۔ احتجاجیہ فرقہ کے ان مذہبی پیروکاروں پر اس فلسفہ کا بہت اثر پڑا جو زیادہ سطا لہ کر نوا لاتھا اس فلسفہ میں وحدت الوجود کا رنگ پایا جاتا ہے اور انکی وجہ سے اس الہیتی عقیدہ کا رنگ یقیناً پھیکا پڑ گیا جو سلف سے احتجاجیہ فرقہ میں چلا آتا تھا۔

18

تاہم یہ عقیدہ باقی رہا اسکا سلسلہ مراعات کی چند نہیں ملے کرنے کے بعد براہ راست اس اورانی مذہبیتی اوجہ سے ملتا ہے جسکا اب بھی کاتولیکی فرقہ کی تعلیم گاہوں میں سختی کے ساتھ درس دیا جاتا ہے۔ یہی عرصہ تک ہمارے یہاں اسکاچی مسلک کا فلسفہ کہلاتا رہا، سپا یا جنگ آزادی کی شان رکھنے والے فلسفہ سے میری یہی مراد ہے۔ یہ فلسفہ کو جیمس مارٹینو، پروفیسر آڈنی، پروفیسر لٹاڈ وغیرہ سے ملا ہے۔ ان کے ایک طرف تبیین، لیکن وغیرہ مطلق کے قائلین ہیں اور دوسری طرف حکیمانہ ارتقا نیہ ولا اور یہ۔ ان دونوں کی دست درازانہ کشاکش کے نتیجہ میں جو یا یہ پسے جا رہے ہیں، لیکن انصاف کی بات یہ ہے اور آپ بھی اسی کو پسند کریں گے کہ یہ فلسفہ اپنے مزاج کے لحاظ سے اجتہادیت پسند نہیں بلکہ انتخابیت پسند ہے۔ یہ مختلف مصاحفہ نکال

نتیجہ ہے، یہ سب سے زیادہ اسکا تلاش ہے جس سے بالہ التذرع امور کے تصفیہ تک کام چلتا رہے۔ یہ نظریہ ارتقاء کے واقعات کو بھی تسلیم کرتا ہے اور دماغی عضویات کو بھی تسلیم؛ لیکن ان دونوں سے جوش و سرگرمی کے ساتھ کام نہیں لیتا۔ ہمیں فاتحانہ اور پیشہ ستانہ انداز کی کمی ہے اسلئے یہ لازماً دبدبہ سے بھی محروم ہے۔ اس کے برعکس مطلقیت کو یہ دبدبہ ایک حد تک حاصل ہے کیونکہ اسکا انداز نسبتاً اجتہادیت پسندانہ ہے۔ اگر آپ نرم دلی کے مسلک پر چلیں گے تو آپ کو بھی دو نظاموں میں سے ایک کا انتخاب

19

کرنا پڑے گا۔ اب اگر آپ واقعات کے دلدادہ ہوئے جیسا میں آپ کو سمجھتا ہوں تو آپ کو یہ محسوس ہوگا کہ عقلیت یا ذہنیت پسندی کا ایک اثر دبا بیٹھا ہے جسکی موم ان تمام چیزوں پر پھیلی ہوئی ہے جو لائن کی دوسری طرف واقع ہیں۔ آپ اس مادیت سے بچ جائیں گے جو تجربیت کے ساتھ رہتی ہے، لیکن آپ کو اسکا معاوضہ دینا پڑے گا اور وہ معاوضہ یہ ہوگا کہ آپ کے ہاتھ سے زندگی کے مادی حصول کا سرشتہ نکل جائے گا۔ جن فلاسفہ میں مطلقیت زیادہ ہے وہ تجرید کی اس بلند سطح پر رہتے ہیں جہاں سے وہ بچنے آنے کی کوشش بھی نہیں کرتے۔ وہ ہمارے سامنے ایک مطلق نفس بینی یا انفس پیش کرتے ہیں جو ہمارے عالم کو اس طرح بناتا ہے، کہ جس اس کا خیال کرتا ہے لیکن اس طرح کا نفس لاکھوں دوسرے عالموں کو بھی سطح پیدا کر سکتا ہے۔ ہم اسے خیال سے ایسی ایک بات بھی نہیں معلوم کر سکتے جو فی الواقع موجود ہو، چاہے اس دنیا میں حقیقت کچھ ہو لیکن یہ ہر حالت پر منطبق ہو سکتا ہے۔ الوہیتی خدا بھی اسی طرح کا ایک حقیتم حصول ہے، اگر آپ اس خدا کی سیرت کے متعلق کچھ معلوم کرنا چاہتے ہیں تو آپ کو اسکی پیدا کی ہوئی دنیا کو دیکھنا پڑے گا۔ وہ خدا ہے، لیکن اس قسم کا خلا جو دنیا کو ایک دفعہ پیدا کر کے آپ الگ بیٹھ گیا ہے غرض الوہیتی مصنف کا خدا بھی تجرید کی اسی بلند سی پر رہتا ہے جس پر اطلاقوں کا مطلق رہتا ہے۔ البتہ مطلقیت میں ذرا زور و شور معلوم ہوتا ہے اور الوہیت میں بد مذہبی بے کہنی، لیکن دور دست اور خالی ہونے میں دونوں برابر ہیں۔ حالانکہ آپ کو ایسے فلسفہ کی ضرورت ہے جس میں دونوں باتیں جمع ہوں! ہمیں واقعات کے ساتھ یکجہانہ وفاداری ان کے پیش نظر رکھنے کی خواہش، مختصر یہ کہ توافق و تطابق کی قابلیت بھی ہو، اور ساتھ ہی انسانی

20

قیمتوں پر اعتماد اور اس کا نتیجہ یعنی طبع زادی بھی ہو خواہ اسکی نوعیت مذہبی ہو یا رومانی۔ یہی وہ مشکل ہے جو اسوقت آجکل درپیش ہے آپ کا جو مطلوب ہے اسکے دونوں حصے ایسی طرح پر ایک دوسرے سے الگ نظر آتے ہیں۔ آپ کو یا اعتباریت ملتی ہے جس میں انسانیت اور مذہبیت غائب ہے یا عقلیت پسندانہ فلسفہ ملتا ہے جسے گونڈھی کہا جاسکتا ہے لیکن اسکو مادی واقعات اور رنج و راحت سے کوئی خاص من نہیں ہوتا۔

مجھے یہ وثوق سے معلوم نہیں کہ آپ حضرات میں سے کتنے آدمی فلسفہ سے استعداد قریب رہتے ہیں کہ وہ میرے اس آخری الزام کے مفہوم کو پوری طرح سمجھیں، اسلئے میں عقلیت پسندانہ نظاموں کی اس عدم واقفیت پر ذرا تفصیل سے بحث کرونگا جس سے واقعات کے سنجیدہ مزاج معتقدین کو وحشت پیدا ہو سکتی ہے۔

اگر میں نے ایک تحقیقاتی مضمون کے ابتدائی دو صفحے رکھ لئے ہوتے جو سال دو سال پہلے مجھے ایک طالب علم نے دیا تھا تو اچھا ہوتا۔ ان دونوں صفحوں سے میرے نقطہ نظر کی اس وضاحت سے تشریح ہوتی تھی کہ مجھے اسوقت انکے نہ مرنے کا افسوس ہے۔ یہ طالب علم نو عمر اور کسی مغربی کلیہ کا طالب تھا۔ اس نے اپنے مضمون کی ابتدا اس بیان سے کی تھی کہ میں ہمیشہ سمجھا کرتا تھا کہ انسان جب فلسفہ کے درجہ میں داخل ہوتا ہے تو وہ ایک ایسے عالم سے تعلقات شروع کرتا ہے جو اس عالم سے بالکل جدا ہے، جسے وہ شریک پر چھوڑ آیا ہے۔ ان دونوں عالموں میں استعداد کم تعلق فرض کیا جاتا ہے کہ نفس کے لئے ان دونوں کا ایک ساتھ تصور کرنا بھی ممکن نہیں، شریک کی دنیا مادی و شخصی تجربات کی دنیا ہے، ہمیں اتنی کثرت ہے کہ شریک بھی نہیں کیا جاسکتا۔ وہ پیچیدہ، پر آگندہ، تکلیف دہ اور پریشان کن ہے بلکہ جس دنیا سے فلسفہ کا استعارہ و شناس کرنا ہے وہ صاف ستھر سی اور اعلیٰ درجہ کی ہے۔ یہ ان تناقضات سے پاک ہے جو دائمی زندگی میں نظر آتے ہیں، اسکا طبع نہ تعمیریت ہی اچھا ہے، اسکا خاک عقل کے اصول نے ڈالا ہے، اسکے مختلف حصوں کو منطقی ضرورتوں نے لایا ہے، ہمیں سب سے زیادہ پاکیزگی اور شان نظر آتی ہے، یہ گویا سنگ مرمر کا ایک مندر ہے جو کسی بلند پہاڑی پر جمک رہا ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ فلسفہ اس دائمی دنیا کی تعمیر و توجیہ کی بہ نسبت ایک مستقل شے ہے جسکا اس دنیا پر اضافہ کیا گیا ہے۔ یہ ایک نفس و متہمس عبارت ہے جو اس لئے

تسمیر ہوئی ہے تاکہ عقلیت پسند و اہمہ خالص واقعات کی ناقابل برداشت پر گندگی و وحشت سے بھاگ کر یہاں پناہ لے۔ یہ ہمارے مادی عالم کی تشریح نہیں بلکہ اس سے بالکل جدا گانہ شے، اسکی قائم مقام، اسکا بطلان یا اس سے مفرک کا ذریعہ ہے۔

اسکا مزاج (اگر میں یہ لفظ یہاں استعمال کر سکوں) واقعی ہستی کے مزاج سے بالکل مختلف ہے۔ ہمارے ذہنیت پسند فلسفوں کی خصوصیت شائستگی ہے، ہمارا نفس ایسی چیزوں پر غور و غوض کرنا چاہتا ہے جو شستہ و شایستہ ہوں، نفس کی اس قوی خواہش کی تشفی یہ فلسفے خوب کرتے ہیں، لیکن میں آپ سے پوری سنجیدگی کے ساتھ عرض کرتا ہوں کہ اس مادی واقعات کی عظیم لٹان دنیا کو دیکھئے، اسکی تہیب و راگدگیوں کو دیکھیں اور اسکی ستم رانیوں پر ایک نظر ڈالئے، اسکی وحشت فیزیوں کا خیال دیکھئے اور پھر فرمائیے کہ آیا شائستگی ہی وہ لفظ ہے جو اس نظر کو دیکھنے کے بے ساختہ انہی زبان پر آتا ہے۔

یہ سچ ہے کہ دنیا میں شائستگی بھی ایک چسپڑے لیکن جس فلسفہ میں خالی شائستگی ہوگی اس سے اختیاریت پسند مزاج والوں کی تشفی نہ ہو سکے گی، ایسا فلسفہ تکلف و تصنع کی ایک یادگار ہوگا۔ اسی لئے ارباب علم (سائنس) مابعد الطبیعیات کو ایک دہمی شے اور گوشہ نشینی کا نتیجہ خیال کر کے اس سے اعراض کرتے ہیں، اور ارباب عمل فلسفہ کی گرد اپنے ہاتھوں سے جھاڑ کر وحشی دنیا ہی میں انہماک کو ترجیح دیتے ہیں بلاشبہ جو وحشی عقلیت پسند فتن کو کسی خالص، لیکن غیر واقعی نظام سے حاصل ہوگی وہ ایک حد تک ضرور نوناک ہوگی لائبنز کو عقلیت پسند تھا لیکن اسے اور اکثر عقلیت پسندوں کی نسبت واقعات سے کہیں زیادہ وہ عجیب تھی۔ تاہم اگر آپ سطحیت کو جسم دیکھنا چاہتے ہوں تو اسکی ”تھیوڈوسی“ نامی دلکش تصنیف کو دیکھئے جیسے جہیں وہ یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ خدا ان کے ساتھ جو کرتا ہے، بجا کرتا ہے اور جس دنیا میں ہم رہتے ہیں وہی ممکن بہترین دنیا ہے۔ اس رجائی فلسفہ کی دشواری کے سلسلہ میں لائبنز کو دوزخ والوں کی تعداد پر غور کرنا پڑتا ہے کیونکہ وہ علمائے دہمات کا ہم خیال ہے کہ انسانوں میں دوزخیوں کی تعداد و مہینوں کے کہیں زیادہ ہے، پھر بھی وہی استدلال کرتا ہے کہ۔

”اگر ہم دینہ اللہ کی حقیقی وسعت کو پیش نظر رکھیں تو اسکی مقابلہ میں یہ بڑائی ہیچ معلوم ہو، سیلیوس سکنڈوس کیوریو نے ایک کتاب لکھی تھی جسکا نام آسمانی بارشاہ

کی وسعت، تنہا یہ کتاب حال ہی میں دوبارہ شایع ہوئی ہے مصنف اپنی کوشش کے باوجود
اسانی بادشاہت کی وسعت کا اندازہ نہ کر سکا، قدما کے خیالات خدائی کارناموں کے متعلق نہایت
حصّہ تھے۔ انکا خیال تھا کہ آبادی صرف زمین پر ہے حتیٰ کہ زمین کے دوسرے
رخ کی آبادی کا خیال تک نہیں سمجھتا تھا۔ وہ یہ سمجھا کرتے تھے کہ زمین کے علاوہ دنیا کے باقی
حصّے صرف کچھ چلتے ہوئے غلام اور بلوکیں کر رہے ہیں۔ مگر آج ہم کائنات کی جوں حدود کو قبول یا
رد کرتے ہیں انہی خواہ کوئی مقدار ہو، لیکن ہیں یہ امر تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ اس کائنات میں
ہمارے کرے کے برابر یا اس سے بڑے شمار کرے موجود ہیں جنہیں ہمارے ہی کرے کی طرح
ذوقِ آبادی ہو سکتی ہے، بلکہ اس آبادی کا ان ہونا ضروری نہیں۔ نظامِ شمسی کے چھوٹے
ستاروں میں سے ہماری زمین صرف ایک سیارہ ہے، تمام ثوابت اقطاب میں، ہمارے
زمین چونکہ سیاروں میں سے صرف ایک سیارہ ہے اس لئے ہم خود سمجھ سکتے ہیں کہ مریخی
اشیاء میں ایسی کیا حیثیت ہوگی لیکن ہے کہ ان دیگر اقبابوں میں صرف مسرور و خوش نصیب
مخلوق آباد ہو، اسلئے دوزخ والوں کی تعداد کو بہت زیادہ فرض کرنے پر ہم مجبور نہیں کیونکہ
برائی سے اچھائی کو جو فائدہ حاصل ہوتا ہے اسکے لئے صرف چند مثالیں یا چند نمونے کافی
ہیں، اسکے علاوہ چونکہ یہ فرض کرنا ہی کوئی وجہ موجود نہیں کہ ہر جگہ ستارے ہی ستارے پائے جاتے
ہیں، اس لئے یہ ممکن ہے کہ ان ستاروں کے ماسوا بہت سی جگہ ہواور یہ جگہ جو اس پورے حصّہ کو
محیطِ ہوسرت و کامرانی سے سمور ہو۔ . . اس صورت میں ہماری زمین اور اس کے
باشندوں کی کیا بام ہوگی؟ کیا یہ گھٹ کر ایک نقطہ کے برابر نہ رہ جائیگی؟ کیونکہ ثوابت
اور زمین میں جو مسافت ہے اسکے لحاظ سے زمین کی حیثیت ایک نقطہ سے زیادہ نہیں۔
یوں چونکہ عالم کا وہ حصّہ جو ہم کو معلوم ہے اس حصّہ کے مقابلہ میں تقریباً سچ ہوتا ہے جو اگرچہ
ہم کو معلوم نہیں لیکن ہیں تسلیم کرنا پڑتا ہے، اور تمام برائیاں جو اس بیچ یا ناچیز حصّہ میں پائی جاتی
ہیں کیا انکے متعلق یہ نتیجہ نہیں اندکایا سکتا ہے کہ یہ ان اچھائیوں کے مقابلہ میں تقریباً بیچ ہوتی جو اسے عالم
میں موجود ہیں۔

دوسری جگہ کہتا ہے کہ:-

”انصاف کی ایک قسم وہ ہے جسکے پیش نظر مجرم کی اصلاح ہوتی ہے نہ دوسروں کی
سبق آموزی نہ کسی نقصان کی تلافی۔ بلکہ انکی بنیاد خالص موزونیت پر ہوتی ہے اور اسے برے

افعال کے کفارہ سے ایک طرح کی نشانی حاصل ہوتی ہے۔ ہاں اور سنیوں کو اس تفسیری انصاف پر اقراض تھا جو واقعی انتقام پسندانہ انصاف ہے، اور جسے خدا نے اکثر مواقع پر صرف اپنے لئے محفوظ رکھا ہے۔..... اسکی بنیاد ہمیشہ موزونیت پر ہوتی ہے اور اس سے صرف مظلوم نہیں بلکہ ہر عقل مند دیکھنے والے کو بھی اسی طرح نشانی حاصل ہوتی جس طرح اچھے گانے کے سننے یا فیس عمارت کے دیکھنے سے کسی سلیم طبع کو حاصل ہوتی ہے۔ اسلئے گو دوزخ کا عذاب کسی کو معصیت سے باز اور جنت کا ثواب کسی کو نیکی پر ثابت قدم رکھنے کیلئے نہ ہوتا ہم اسکا سلسلہ جاری رہتا ہے۔ دوزخ والے تو مسلسل معاصی کی وجہ سے نئے نئے عذابوں کے مستوجب بنتے رہتے ہیں اور جنت والے نیکی میں ترقی کی وجہ سے نئے نئے ثواب حاصل کرتے رہتے ہیں۔ دونوں واقعات کی بنیاد اصول موزونیت پر ہے۔..... کیونکہ جیسا میں پہلے کہہ چکا ہوں خدا نے کمال کے لحاظ سے تمام چیزوں میں توازن پیدا کیا ہے۔“

اس موقع پر حقیقت پر اٹھنے کی کمزور گرفت اس قدر تین ہے کہ مجھے کسی تبصرہ کی ضرورت نہیں۔ یہ ظاہر ہے کہ دوزخ والوں کے تجربات کی حقیقی تصویر اسکے حاشیہ خیال میں بھی قطعاً نہیں آتی، نہ اسے یہ خیال آیا کہ ان گمراہ روعوں کی تعداد جن کو خدا ابدی موزونیت کے دہان آرزو کا لقبہ بناتا ہے، حقیقتاً کم ہوگی اسقدر جنت والوں کے بیش و آرم کی بنیاد غیر منصفانہ ہوگی۔ اس نے جو کچھ لکھا ہے وہ سر و مہر انہ انشا پر ادبی کی ایک مشق ہے جسکی سرودی میں دوزخ کی آگ سے بھی گرمی نہ پیدا ہو سکی۔

آپ مجھ سے یہ نہ کہئے گا کہ تمہیں عقلیت پسند فلسفہ کی سطحیت کا پردہ فاش کرنے کے لئے ایک ایسے زمانہ کو لینا پڑا جو خود سطحی تھا گو جبہ و دستار سے آراستہ تھا۔ دلدادگان واقعات کو اس زمانہ کے عقلیت پسندوں کی رجائیت بھی اتنی ہی سطحی معلوم ہوتی ہے۔ واقعی عالم ایک ایسی شے ہے جس میں ٹہری گنجائش ہے، لیکن عقلیت پسندی نظامات بناتی ہے اور نظام کی حد بندیوں میں اتنی گنجائش کہیں۔ عملی زندگی میں کمال بہت دور ہوتا ہے گواکھے حصول کی کوشش جاری رہتی ہے، لیکن عقلیت کے نزدیک یہ صرت محدود اور اضافی، کا مغالطہ ہے، پورنہ اشیاء کی قطعی بنیاد تو وہ کمال ہی ہے جو ازل سے ہمیشہ ہے۔

اگر آپ موجودہ مذہبی فلسفہ کی سطحی و باد ہوائی رجائیت سے بنیاد کا عمدہ نمونہ دیکھنا چاہتے ہیں تو وہ آج کے مارکسین اول۔ سوفٹ کے یہاں مل سکتا ہے۔ سوفٹ ایک دلیر

انقلابی مصنف ہیں، وہ اگرچہ اس وصف میں مجھ کے کیتھدر آگے ہیں لیکن مجھے اقرار ہے کہ انکی موجودہ تصویرتی رجائیت سے بنی راہی کے ساتھ مجھے اور غالباً میری طرح آپ حضرات میں سے بھی بعض کو دلی سہر دی ہوگی۔ وہ (خودکشی اور فائدہ کشی سے موت وغیرہ کے تعلق) اخبارات کے شہر میں نامہ نگاروں کی اطلاعات کے ایک ایسے سلسلہ اقتباسات سے انسانی انقیاد کے متعلق اپنے رسالہ کی ابتدا کرتے ہیں جسے وہ ہمارے اس متھن عہد حکومت کے نمونہ کی حیثیت سے پیش کرنا چاہتے ہیں۔

”ذکریوں یا کام کی لا حاصل امید میں شہر کے ایک سرے سے دوسرے سرے تک برف میں مارے مارے پھرنے اور کرایہ نہ ادا ہونگی وجہ سے اپنی ایک بھوکی بیوی اور چھ بھوکے بچوں کے شہر کے مشرقی حصہ کے مکانات سے اخراج کا حکم ماننے کے بعد آج ایک محرم جان کارگوزن نام نے تیزاب پی کے اپنی جان ویدی تین منٹے ہوئے کارگوزن کی ملازمت بیاری کیونکہ سے جاتی رہی تھی۔ جو قلیل رقم اس نے پس انداز کی تھی وہ ملازمت کے زمانہ میں صرف ہو گئی کل اسے شہر کے برف صاف کرنے والے مزدوروں کے ساتھ کام مل گیا تھا لیکن نقاہت کی وجہ سے ایک گھنٹہ کے تجربہ کے بعد اسے یہ کام چھوڑ دینا پڑا۔ وہ انتہائی مایوسی کی حالت میں گھر واپس آیا تو اس نے یہ دیکھا کہ بیوی اور بچے بھوکے ہیں اور اخراج کا حکم دروازہ پر چسپاں ہے۔ دوسرے دن صبح کو اس نے تیزاب پی لیا۔ آگے بھر لکھا ہے کہ اس طرح کے واقعات کی اتنی اطلا میں میرے سامنے کبھی نہیں ہیں کہ ان سے ایک پورا دفتر آسانی مرتب ہو سکتا ہے۔ ان چند واقعات کو میں نے تشریح عالم کی حیثیت سے نقل کیا ہے۔ ایک مضمون نگار نے حال ہی میں ایک انگریزی رسالہ میں لکھا ہے کہ اس دنیا میں خدا کے حاضر و ناظر ہونے کا ہم کو علم ہے [پروفیسر ڈوئش کہتے ہیں کہ دنیاوی نظام میں بڑائی کا وجود ہی ابدی نظام کی شہرہ کمال ہے] ایف۔ لیچ براؤنلی کہتے ہیں کہ مطلق کے ہرشت و تنوع سے انکی باہمی ہی ظاہر ہوتی ہے اور

29

80

Human submission ۱۵

ج ۲، صفحہ ۳۸۵

The World and the Individual ۱۵

صفحہ ۲۰۴

Appearance and Reality ۱۵

اسی کا نام فلسفہ ہے۔ پروفیسر راولس، پروفیسر براؤلی وغیرہ کے سادہ و آسودہ اہل فکر کا جم غفیر یہ چاہتا ہے کہ حقیقت بے نقاب ہو جائے اور شر و الم تاویل و توجیہ سے ختم ہو جائے۔ یہ صرف ان ہستیوں کی حالت ہے جنکے پاس عالم کے ترقی یافتہ شعور کے موجود ہونے کا ہم کو علم ہے جس شے کا انکو تجربہ ہوتا ہے وہی حقیقت ہے۔ یان لوگوں کا ذاتی تجربہ ہے جو ہمارے جاننے والوں کے حلقہ میں تجربہ رکھنے کے سب سے زیادہ اہل ہیں جو ہم کو یہ بتاتے ہیں کہ فی الواقع کیا ہے۔ اب دیکھو کہ انکے تجربہ کے متعلق، (انکے براہ راست اور شخصی احساس کے مقابل میں) دوسروں کے غور و فکر کا کیا نتیجہ ہے؟ فلسفہ منصف خیالی باتیں بناتے ہیں صداقت کا علم صرف ان لوگوں کو ہوتا ہے جو عام زندگی اور احساسات سے گزرتے ہیں۔ نوع انسان کا ذہن (فلسفہ اور جاگیداروں کا نہیں) ملکہ خاموشی کے ساتھ خود اور احساس کر نوالے انسانوں کی عظیم الشان جماعت کا ذہن، اسی خیال کی طرف آرہا ہے جس طرح اس جماعت نے علم و مذہب کے کلید برداروں کو اپنے متعلق اب تک فیصلہ کرنے کی اجازت دے رکھی تھی اسی طرح وہ اب خود عالم کے متعلق فیصلہ کر رہی ہے۔ (ایک دوسرے نقل کردہ واقعہ میں) کلیو لینڈ کے کارکن کا اپنی اور اپنے بچوں کی خود جان لینا اس جدید دنیا اور اس کائنات کا ایک نہایت عظیم بنیادی واقعہ ہے۔ اس واقعہ کو خدا، محبت اور ہستی، پرکتائیں لکھ لکھ کر یا ختم کر دینا غیر ممکن ہے۔ لاکھوں برس کے موقع اور دوزخ و بریس کی عیسائیت کے باوجود یہ واقعہ اس دنیاوی زندگی کا ایک بسیط اور ناقابل تحلیل عنصر ہے۔ جسمانی دنیا میں جس طرح سالمات یا ماتحت سالمات ناقابل فنا ہیں، اسی طرح نفسی دنیا میں یہ واقعہ ناقابل فنا ہے۔ یہ واقعہ جس امر کو نوع انسان کے سامنے بیاننگ دل ظاہر کرتا ہے وہ یہ ہے کہ جس فلسفہ کو اس طرح کے واقعات میں شعوری تجربہ کا اعلیٰ باعث نظر نہیں آتا وہ فلسفہ جھوٹا ہے، ان واقعات سے مذہب کا بطلان اہل طور پر ثابت ہوتا ہے۔ انسان مذہب کو نوع انسان کا وقت

31

لے نہیں معلوم صاحب، کو کلیو لینڈ کے کسی مزدور کے اس واقعہ میں اُن بے شمار کیڑوں پتنگوں سے زیادہ کیا اہمیت و عظمت نظر آئی، جو روزانہ چراغ میں جل کر خاندان کے خاندان خود اپنی جان پتے رہتے ہیں!! شاید صاحب، کی برادری میں ہونے کی وجہ سے انسان اس کائنات میں کوئی خاص اہم و عظیم جگہ رکھتا

ضائع کرنے کے لئے دو لاکھ یا دو ہزار برس کی اور مہلت نہیں دے سکتا۔ اس کا وقت ہو گیا، اس کی آزمائش کا زمانہ ختم ہو گیا اس کے گزشتہ کارنامے اس کا خاتمہ کر رہے ہیں، نوع انسان اس کا ازاں اعتبار نظائات کی آزمائش کے لئے ازل سے لکھے اب تک کی مدت میں دے سکتی۔ یہ ہے ایک اعتباریت پسند ذہن کا رد عمل ایک عقلیت پسند ازہ فزول سے متعلق، جو شکر یہ کہ ساتھ قطعی انکار کے مراد ہے۔ سو فیٹ صاحب کا قول ہے کہ مذہب کی مثال ایک نیند میں ملنے والے کی ہے، جسے تمام واقعی چیزیں صفا چٹ نظر آتی ہیں۔ یہی دگو اتنی سختی کے ساتھ نہیں، ہر اس شخص کا فیصلہ ہوتا ہے جو فلسفہ کے متعلق سنجیدگی کے ساتھ شوقیہ تحقیقات کے خیال سے فلسفہ کے استاد کے پاس آتا ہے اعتباریت پسند مفسر اسے اذیت دیتے ہیں، عقلیت پسند اسے ایک ایسی شے دیتے ہیں جو فی الجملہ مذہبی ہوتی ہے، لیکن اس مذہبی شے کے لئے حقیقی واقعات سادہ منہ ہوتے ہیں۔ یوں اس کو بہر فائدہ کے متعلق بھی فیصلہ کرنا پڑتا ہے کہ خواہ ہم نرم یوں یا سخت، سب کے ہاں کسے نظر آتی ہے لیکن ہم میں سے کوئی شخص اس کے ان فیصلے کو نظر حقارت سے نہیں دیکھ سکتا، کیونکہ بہر حال اس کا ذہن کمال ذہن کا نمونہ ہے کہ اسی کے مطالبات کا مجموعہ سب سے زیادہ ہے؛ اسی کی تنقید اور عدم تقبلی بالآخر خطرناک ہے۔

33

بس خود میرے مخور ہل کی ہیں سے ابتدا ہوتی ہے میں ناصیت کے بے عجیب الہام نظام کو ایک ایسے فلسفہ کی حیثیت سے پیش کرتا ہوں جو دونوں طرح کے مطالبات پورے کر سکتا ہے۔ عقلیت کی طرح مذہبی ہو سکتا ہے اور اعتباریت کی طرح واقعات کے ساتھ گہرے گہرے تعلقات رکھ سکتا ہے۔ مجھے ایسا ہے کہ میں جب آپ محفل سے

بقیہ حاضریہ منقولہ گزشتہ لیکن اس کا اہم عظیم ہونا بخیر مذہب کے اور کس چیز سے ثابت ہوتا ہے!! ذی حس، اگر مذہب کا اہل ثروت ہی صاحب کے فہم میں داخل بطلان ہے تو یہیے ذہنی کیلئے کو دیا، کمی پھر دل کی روزانہ خود کشی و ہلاکت پر آم کا حق اور فرامیں پھر کلیتہاً کے خاندان کا مفدہ۔

ملے ہر اب کس کی آزمائش ہوگی؟ 'صاحب' کی اس عقل و دانش کی جس سے وہ سو برس کے اندر ہی دنیا اتنی جیتا اٹھی ہے، جیسی مذہب سے دو لاکھ اور دو ہزار برس میں نہ جیتی تھی۔

رخصت ہوں گا تو اس وقت ناہیت کے متعلق آپکی بھی اتنی ہی اچھی رائے ہوگی جتنی میری ہے۔ لیکن چونکہ میرا وقت اب ختم ہوا چاہتا ہے اسلئے میں ناہیت کو بحیثیت مجموعی آج پیش نہ کروں گا بلکہ اسندہ جلسہ کے لئے التعمیمی رکھوں گا اور ہاں فعل اپنے سابق معروضات کے متعلق کچھ گزارش کرنے کو ترجیح دوں گا۔

اگر آپ حضرات میں سے کوئی صاحب پیشہ و فلسفی ہیں اور بعض کے متعلق مجھے معلوم ہے کہ وہ ہیں تو انہوں نے مجھ سے کیا ہوگا کہ میری آج کی گفتگو ناقابل معافی بلکہ ناقابل قیاس حد تک سمجھ نہ سکی تھی۔ 'نرم دل' اور 'سخت دل' کی تفریق کیسی وحشیانہ ہے! اس کے علاوہ جبکہ فلسفہ نازک ذہن آزمائیوں، دقیقہ بندیوں اور احتیاطوں سے لبریز ہے، جبکہ اس کے حدود کے اندر ہر طرح کے مجموعے اور ہر قسم کا تنوع موجود ہے تو اسکی پوری قلمرو کو محض دو مخالف مزاجوں کی ہی قاعدہ جنگ کے میدان کی حیثیت سے پیش کرنا کیسا سمجھنا مذاق اور اعلیٰ سے اعلیٰ کی گیس ادنیٰ سے ادنیٰ تفسیر ہے۔ یہ نقطہ نظر بھی سچوں کے نقطہ نظر کی طرح محض خارجی ہے۔ عقلیت پسند نظاموں کی مجردیت کو جرم قرار دینا اور خود ان نظاموں کو اس لئے برا کہنا کہ وہ عالم واقعات کی تطبیقات کے بجائے نفس انسانی کے لئے پناہ کا کام دیتے ہیں کیسا انو ہے، اگر فلسفہ میں مذہب کا رنگ ہونا ضروری ہے تو یہ کیسے ممکن ہے کہ وہ سلع حقیقت کی نامہواری سے بھاگنے والے نفس کے لئے پناہ ثابت نہ ہو؟ اس کے لئے اس سے بہتر کیا ہو سکتا ہے کہ وہ ہمارے نفس کو حیوانی جو اس کی سستی سے نکال کے ایک بلند تر منزل تک پہنچا دے جسکی تکمیل حقیقت کے مقابل ان تصوری اصول سے ہوتی جو جن کی انسانی ذہن تجربی کرتا ہو؟ اصول اور تجاویز کے لئے یہ ممکن ہی کیسے ہے کہ وہ مجرہ خاکوں کے سوا کچھ اور ہوں؟ کیا انکو لون کا بڑا کلیسا عمارت کے کاغذی خاک کے بنیبن گیا تھا؟ کیا شائستگی بذات خود ایک جرم ہے؟ کیا مادی نا شائستگی ہی ایک ایسی شے ہے جس کو حق کہا جاسکے۔

34

یقین فرمائیے مجھے آپکے اس الزام کی قوت کا پورا اندازہ ہے کہ میں نے جو تصویر کھینچی ہے وہ بہت ہی سادہ اور سمجھ نہ سکی ہے لیکن تمام تجویزوں کی طرح یہ بھی کارآمد ثابت ہوگی۔ اگر خلاصہ عالم کی زندگی پر تجویزی نقطہ نظر سے بحث کر سکتے ہیں تو انہیں خود فلسفہ کی زندگی پر اس طرح کی بحث سے شکایت نہ ہونا چاہئے۔ غرض اپنے مطالبہ یا اندکا

35

کی بنا پر فلسفہ کے انتخاب کا فیصلہ کرنا اہم ہے اور کرتا رہے گا۔ نظامات کی جزئی تفصیلات پر بحث کیجی سکتی ہے اور جب انسان کسی نظام پر غور کرنے میں مصروف ہو تو کسی ایک ذہن میں انہماک کی بدولت سارا جھل اٹھتا ہے اور عقل پر قابض ہے لیکن جہاں یہ حاشائی ختم ہوتی ہے کہ ذہن ہمیشہ اپنے بڑے کام یعنی اسکی بغض میں لگ جاتا ہے اور اسوقت یہ نظام دیکھنے والو کو ایک زندہ شے معلوم ہوتا ہے۔ یہی انفرادیت کی سادھی لیکن عجیب اور اسیر طبع کا نظریہ تسلط ہو جاتی ہے جس طرح کسی دوست یا دشمن کا تعجب مرنے کے بعد صرف نکالتا ہے لیکن یہی نہیں لکھ سکتا کہ جو اس کتاب کو ہاتھ لگائے گا وہ ایک انسان کو ہاتھ لگائے گا بلکہ تمام اکابر فلسفہ کی تصنیفات اسی طرح کے انسان ہیں۔ اگر ہمیں ان تصنیفات میں شخصیت کا ایسا رنگ نظر آتا ہے جو اسکا اصلی ماہ الا تمیاز لیکن قابل بیان ہے تو ہمارا یہ احساس ساری تعلیم فلسفہ کی جھل کا بہترین ثمرہ ہے۔ فلسفیانہ نظام کا دعویٰ یہ ہوتا ہے کہ وہ خدا کے بنائے ہوئے اس عظیم الشان عالم کی تصویر ہے لیکن دراصل اس سے منکشف یہ ہوتا ہے (اور اف کیسی وضاحت کے ساتھ منکشف ہوتا ہے) کہ بعض انہماک جس کے بیان شخصیت کا رنگ کتنا شوخ ہے کسی نظام کو اس نظر سے دیکھئے (اور جب دماغ میں تجرکی بدولت تنقید کا مادہ پیدا ہو جاتا ہے تو انسان ہر نظام کو اس نظر سے دیکھ سکتا ہے) تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس ہیں انسانی ذہن کے اس رد عمل سے اسطرح ہے جسکا نام پسندیدگی مانا پسندیدگی ہے کسی طالب عنایت امیدوار کے رد قبول کی طرح فلسفیانہ نظام کے رد قبول کے متعلق بھی ہمارا فیصلہ قطعی ہوتا ہے اور یہ فیصلہ تلخی یا ہجو یا غلا کے پیرائیں ظاہر ہوتا ہے ہمیں عالم کی جو مجموعی شخصیت نظر آتی ہے اس میں نظر فلسفہ سے اسکا مقابلہ کرتے ہیں اور بس ایک لفظ میں فیصلہ صادر کر دیتے ہیں۔

ایسے ہی موقع پر انسان بے ساختہ کہنے لگتا ہے یہ تیرہ و تار ایجاد مند ہ یہ شک اور جھگڑی ہوئی خیال آرائی یہ قند و تلخ تضاع یہ بدرہ کی بوسیدہ پیداوار یہ مریض کا خواب پر خیال و فغان کروا ان سب کو دفان کر دانا ممکن ! نا ممکن ! -

جب ہم کسی فلسفی کے نظام کی جزئیات پر غور کرتے ہیں تو خود اس فلسفی کا ہمارے دل پر ایک آخری اثر پڑتا ہے اور اسی اثر پر اسے متعلق ہمارا رد عمل مبنی ہوتا ہے۔ فلسفہ میں مہارت کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ کوئی ماہر بغیر رد عمل سے جو نام یا لقب

دیگر ایسی سچیدہ اشیاء کی نوعیت کا تصفیہ کرتا ہے کہ وہ کہانتک ٹھیک ہے لیکن اس طرح
 لقب یا تبصرہ جسے کسی بڑی عہدات کی ضرورت نہیں بخاص اپنے فلسفہ کو مثلاً یہ کسی
 کوئی شخص ٹھیک ٹھیک صفائی اور وضاحت کے ساتھ بیان کر سکتا ہو۔ ہر شخص کو اپنی جگہ
 پر عالم کی ایک خاص مجموعی حیثیت کا احساس ہوتا ہے لیکن جن نظاموں کو وہ جانتا ہے،
 انہیں اسے ایک ہی اس پر ٹھیک ٹھیک مطابق نہیں آتا تاہم میں اسکی پوری دنیا نظر
 نہیں آتی۔ ایک میں ظاہر دہی آدیش بہت زیادہ ہے، دوسرے میں اظہار علمیت
 بہت زیادہ ہے، تیسرے میں رطب و یابس بہت زیادہ ہے جو تھا فاسد بہت زیادہ ہے پانچویں
 میں تکلف و فصیح بہت زیادہ ہے وغیرہ وغیرہ۔ غرض وہ اور ہم سب اتنا بے تال جانتے ہیں کہ
 اس طرح کے فلسفے ساہول سے باہر دائرہ تطابق سے خارج اور نشانہ سے دور ہیں۔ انہیں
 کائنات کے متعلق گفتگو کے کوئی واسطہ نہیں۔ میرے سامعین میں بہت سے حضرات جب
 افلاطون، لاکٹ، اسپینوزا، آبل، کیرکڈ اور بچیل کے نام سنتے پھنکنے (میں نے قریب
 کے ناموں کو قصداً نظر انداز کر دیا ہے) تو انہیں بس اتنا یاد آجاتا ہو گا کہ ان لوگوں نے
 اپنے اپنے اجماعی انداز میں عالم کے سمجھنے کی کوشش کی مگر دروازہ کار۔ اگر عالم کے متعلق اس طرح خیالات
 واقف جمع ہوں تو یہ بدانتہا ایک مہلیت ہوگی۔

38

آپ کے اس طرح کے احساسات کا پیش نظر کتنا ہم فلسفہ کے لئے ضروری ہے۔
 (میں پھر عرض کرتا ہوں کہ) ہمارے فلسفوں کا آخر میں انہی احساسات سے فیصلہ ہو گا کہ
 وہی طریقہ خیال بالآخر کامیاب ہو گا، جو انسانی ذہنوں کی معمولی روش کے تمام کمال
 موافق ہو۔

بس ایک لفظ اور!۔ ہاں بارے میں کہ فلسفے لازماً تجربہ ہی خاکے مورتے ہیں۔
 خاکوں کی مختلف قسمیں ہیں: ایک خاکے عمارتوں کے دبیر ہوتے ہیں اس طرح کے خاکے
 محمد اور چنروں سے بنتے ہیں؛ دوسرے خاکے عمارتوں کے سطح ہوتے ہیں اس طرح کے خاکے
 مسطر اور پرکار کی مدد سے کاغذ پر بنتے ہیں۔ عمارت پتھر اور چوڑے سے بنے کھڑی ہو جاتی ہے
 لیکن خاکے اس طرح محض پوست و استخوان رہتے ہیں؛ تاہم ان سے عمارت کا اندازہ ہو جاتا
 ہے بیشک خود خاکہ حقیر و ضعیف ہوتا ہے لیکن جس شے کا وہ خاکہ ہے اسکا حقیر و ضعیف ہونا
 ضروری نہیں۔ اعتبار یہ پسند معمولی عقلیت پسندانہ فلسفوں کو اسی عمارت کی بنا پر رد

39

کر دیتا ہے۔ اس موقع پر ہر رٹ اپنسر کے فلسفیانہ نظام کی مثال موزوں ہوگی، اسکا مزاج اکتبی محاکمہ طبعی اس کے خیالات کی مثال انھیں بچھڑی، استدلال میں ادنیٰ غدرات کی ترجیح، تعلیم حتیٰ کہ سیکانی اصول کی تعلیم تک گئی تھی، اور عام طور سے سارے بنیادی خیالات میں ابہام اس کے ذریعے نظام میں گرا گئی، بایں ہمہ آدھا انگلستان اسے ویسٹ منسٹر کی خانقاہ میں دفن کرنا چاہتا تھا۔

کیوں؟ عقلیت پسندوں کی نظر میں ان کی کمزوریوں کے باوجود لوگوں کی نظر میں ان کی اتنی کیوں وقت تھی؟ ان کی کمزوریوں کو محسوس کرنے کے بعد بھی اتنے تعلیم یافتہ اور غالباً ہم آپ سبھی کیوں اس کے پیٹ میں دفن ہونے کو پسند کرتے ہیں؟ صرف اس لئے کہ ہمارے خیال میں فلسفہ کے نقطہ نظر سے اسکا دل ٹیٹک جگہ پر تھا۔ 40

چاہے اس کے اصول سب کے سب پست و تنخواں ہوں لیکن ان کی کتابیں اپنے کو اس دنیا کے قالب میں ڈھالنا چاہتی ہیں۔ اس کے ہر صفحے سے واقعات کا شور مبلند ہو رہا ہے، واقعات کا سرشتہ اس کے ہاتھ سے نہیں چھوٹتا وہ واقعات ہی پر زور دیتا ہے اور جہاں اتفاق ملکتے ہیں وہاں وہ بیج جانا چاہتا ہے۔ بس اتنا کافی ہے؛ اس کے یہ معنی ہیں کہ یہ وہی چیز ہے جسکی اعتباری ذہن کو تلاش ہے۔

نافیہ پسندانہ فلسفہ جسے اُسید ہے میں آئندہ محاضرہ میں بیان کرنا شروع کروں گا واقعات کے ساتھ ایسے ہی گرجو شہانہ تعلقات قائم رکھنا چاہتا ہے لیکن وہ اپنسر کے فلسفہ کے برعکس مذہب کی رجحانی تعمیرات کو خارج البلد کر دینا نہیں چاہتا، بلکہ اس کے ساتھ ہی گرجو شہی سے پیش آتا ہے۔

ایسید ہے کہ میری ناچیز کوشش سے آج وہ درنیانی طریقہ خیال حاصل ہو سکے گا جسکی آپ کو متوجہ ہے۔

محاضرہ ۲

43

کئی برس ہوئے ہیں ایک خیمہ زن ٹولی کے ساتھ پہاڑ گیا تھا۔ ایک لاگو مگھام کے خیمہ گاہ پر وہیں آیا تو کیا دیکھتا ہوں مجھ مابعد الطبیعیات کے ایک مسئلہ پر زور شور سے بحث جاری ہے۔ بحث کی بنا ایک گلہری ہے۔ یہ فرض کیا گیا ہے کہ ایک زندہ گلہری درخت پر ہے درخت کے نیچے آدمی ہے یا آدمی اس گلہری کو دیکھنا چاہتا ہے اور اس خیال سے درخت کے ارد گرد تیزی سے چکر لگاتا ہے لیکن جتنا تیز وہ دوڑتا ہے اتنا ہی تیز گلہری مخالف سمت میں دوڑتی ہے، یوں اسے گلہری کی ایک جھلک بھی نظر نہیں آتی جس سے مفروضہ شکل سے مابعد الطبیعیات کا جو مسئلہ پیدا ہوا وہ یہ کہ آیا آدمی گلہری کے ارد گرد چکر لگاتا رہے یا نہیں۔ پس شک نہیں کہ وہ درخت کے ارد گرد چکر لگاتا رہے اور گلہری درخت پر ہے مگر کیا وہ گلہری کے ارد گرد بھی چکر لگاتا رہے؟ اس سوال پر اتنی بحث برپا کی تھی کہ اسکی بال کی کھال کھل چکی تھی۔ ہر شخص نے حصہ لیا تھا اور فریقین کی تعداد مساوی تھی۔ میں نظر آیا تو ہر فریق نے یہ یا ہا کہ مجھے ملا کہ اپنی کثرت کر لے۔ مجھے مدد سیت کی یہ بات یاد تھی کہ یہاں تناقض ہو وہاں تفریق سے کام لینا چاہئے اسلئے میں نے یہ کہا کہ فریقین میں سے کون برسر حق ہے؟ اس کا دار مدار اس بات پر ہے کہ گلہری کے ارد گرد چکر لگانے سے کیا مراد ہے۔ اگر یہ مراد ہے کہ وہ آدمی شمال سے مشرق، مشرق سے جنوب، جنوب سے مغرب اور مغرب سے شمال کی طرف جاتا ہے تو اس صورت میں ظاہر ہے کہ آدمی گلہری کے ارد گرد چکر لگاتا رہے لیکن اگر یہ مراد ہے کہ وہ پہلے گلہری کے آگے ہوتا ہے پھر اس کے پیچھے پھر دہنے طرف، پھر بائیں طرف اور آخر میں پھر آگے تو ظاہر ہے کہ وہ گلہری

44

کے ارد گرد دیکھیں گھاہ ہے کیونکہ کلہری برابر اپنا پیٹ اسکی طرف اور اپنی پیٹھ دوسری طرف رکھتی ہے۔ اس فرق کا لحاظ رکھا جائے تو مزید بحث کی ضرورت نہ ہو فریقین ارد گرد دیکھ کر گھبراہٹ کے معنی کے لحاظ سے حق پر جو بھی سمجھتے ہیں اور نہیں سمجھتے ہیں۔

45

میری اس گفتگو کو سننے کے دو ایک پرجوش بحث کرنے والوں نے یہ کہا کہ میں باتیں بنا کے ٹال دینا چاہتا ہوں انھیں اس طرح کی لفاظی اور حد ریت پسندانہ روش کافی سے صاف رکھا جائے یا سچی ارد گرد سے وہی مراد ہے جو عام طور پر سیدھی سادی زبان میں ہوتی ہے لیکن معلوم ہوتا تھا اکثر حاضرین کے نزدیک اس فرق سے اختلاف رفع ہو گیا تھا۔

میں نے اس ذرا سے واقعہ کو یہاں اس لئے بیان کیا کہ جس شے کو میں تائجی طریقہ کہتا ہوں اسکی یہ بہت ہی سادی مثال ہے۔ اس طریقہ کا اصلی مقصد اہل الطبیعیات کی ان بحثوں کو طے کرنا ہے جو اگر اس طرح نہ طے کی گئیں تو کبھی نہ طے ہو سکتی۔ دنیا ایک بے یاکئی، مقدر یا غیر مقدر، روحانی یا جسمانی؟ یہ وہ خیالات ہیں جن کا دنیا کے متعلق صحیح اور غلط دونوں ہونا ممکن ہے اسلئے ان پر بحث کا سلسلہ ختم نہیں ہوتا۔ ایسے موقع پر تائجیت یہ کرتی ہے کہ وہ ہر ایک کے علمی نتائج کا سراغ لگاتی ہے۔ اگر ظاہر حال درست ہوا تو اسکا انسان پر کیا علمی اثر پڑے گا؟ اگر کوئی علمی فرق نہ پیدا ہوا تو اس کا عدم وجود دیکھنا اور یہ ساری بحث لا حاصل ہے جب کبھی سنجیدگی سے بحث کی جائے گی تو کسی ایک پہلو کے سجا ہونے کا نتیجہ علمی فرق کی شکل میں دکھانا چاہئے۔

46

تائجیت کی تاریخ پر ایک سرسری نظر ڈال لینے سے یہ خیال اور بھی واضح ہو جاتا ہے "پراگ میٹرم" (جسکے لئے اردو میں ہم نے تائجیت رکھا ہے۔) یہ یونانی لفظ "پراگما" سے مشتق ہے جس سے انگریزی کے دو اور لفظ "پریکٹس" (عمل) اور "پریکٹیکل" (عملی) نکلتے ہیں فلسفہ میں یہ اصطلاح سب سے پہلے جاکس پیرس نے سیمپل میں استعمال کی تھی۔ "پاولر سائنس" میں جنوری سنہ میں ایک مضمون لکھا تھا جسکی سرخسجی یہ تھی: "ہم اپنے خیالات کو کیسے واضح بنا سکتے ہیں اس مضمون میں پہلے انھوں نے یہ بنایا تھا کہ اگر ہمارے عقائد حقیقت میں ہمارے عمل کے قواعد ہیں۔ ایسے بعد انھوں نے یہ بیان کیا تھا کہ کسی خیال کے مفہوم کو سمجھنے کے لئے صرف اس بات کے دیکھنے کی ضرورت ہے کہ اس سے کس طرح کا کردار پیدا ہو سکتا ہے کیونکہ ہمارے لئے اس خیال کی اہمیت اسی کردار

کے اندر مضمر ہوتی ہے، گو ہمارے خیالات میں جو فرق پائے جاتے ہیں وہ کتنے ہی دقیق ہوں
تاہم یہ بین حقیقت ہے کہ انیس سے کوئی بھی ایسا دقیق نہیں ہو تا جس کی بنا کسی ممکن وقوع عملی
فرق کہیں مضمر نہ ہو لہذا ہمیں کسی شے کے متعلق اپنے خیالات میں پوری وضاحت پیدا
کرنے کے لئے صرف ان قابل تصور عملی نتائج پر غور کرنے کی ضرورت ہے جو ان سے
پیدا ہو سکتے ہیں۔ یہ دیکھنا چاہئے کہ ان کے کسی قسم کے احساس پیدا ہوتے ہیں
اور کس قسم کے رد فعل کیلئے تیار رہنے کی ضرورت ہے۔ جہاں تک کسی خیال کی
ایجابی اہمیت کا تعلق ہے اس کے نتائج کا تصور ہی خواہ وہ بالواسطہ ہوں یا بلا واسطہ خود اس
خیال کے پورے تصور کا نام ہے۔

یہی پرس کا اصول اور یہی تاجت ہے لیکن میں برس تک اس پر کسی کی نظر نہ پڑی
یہاں تک کہ میں جامعہ کیلیفورنیا میں پروفیسر باورسین کی جنہن فلسفہ کے جلسہ میں تقریر کرتے
وقت اسے منظر عام پر لایا اور اسکا مذہب کے متعلق استہلال کیا۔ اب (سن ۱۹۵۷ء) زمانہ
تاجت کے استقبال کے لئے تیار ہو چکا تھا اس لئے اس اصول نے پہلیا شروع کیا چنانچہ
آجکل اسکا ذکر فلسفہ ذرا سال کے صفحات میں خاصا نظر آتا ہے۔ یہی تحریک کا غربت یا نفرت
کے ساتھ ذکر ہر طرف ہے لیکن اسے پوری طرح کوئی بہت کم سمجھتا ہے۔ ظاہر ہے کہ کچھ ایسے
پہلے نام کی ایک تعداد موجود تھی جنکے لئے ایک مجموعی نام کی ضرورت تھی یہ ضرورت
اب تاجت کے نام سے پوری ہو رہی ہے اسلئے یہ نظر آگیا ہے تو رہنے کے لئے
آیا ہے۔

پرس کے اصول کی اہمیت کو ذہن نشین کرنے کیلئے اسے معنی صورتوں میں استہلال
کی مادہ ڈالنا ضروری ہے۔ کئی برس ہوئے مجھے یہ نظر آیا تھا کہ لیسریک کا مشہور عالم
کیبیا داں اوسٹ ملہ اگرچہ تاجت کا یہ نام نہیں لیتا لیکن اپنے فلسفہ علم طبیعی پر
محاضرات میں اس اصول کا نام لیاں استہلال کر رہا ہے۔

اس نے مجھے یہ لکھا تھا کہ تمام حقائق کا ہمارے عمل پر اثر پڑتا ہے اور ہمارے لئے
انکا وہی منہوم ہے۔ میں اپنے درجہ میں اس طرح کے سوالات کیا کرتا ہوں مگر یہ شق صحیح ہوتی
تو اس سے دنیا میں کس مشیت سے فرق ہو گا؟ اگر کوئی (حق) معلوم ہو سکے تو یہ شق بے معنی ہے۔
یعنی شق مقابل کا بھی غلط وہی منہوم ہے جو اسکا ہے اور عملی منہوم کے علاوہ کسی

دوسری قسم کا مفہوم ہمارے لئے لائینی ہے۔ اس وقت دل اپنے ایک مبلووحی ضرے میں اپنے مقصد کی سند رج ذیل مثال دیتا ہے۔ اہل کیمیا اس جسم کی اندرونی ساخت پر لڑ رہے ہیں جو تباہی والا جزا دکھلاتا ہے۔ اس کے خواہش اس خیال کے بالکل مطابق معلوم ہوتے ہیں کہ ہمیں ہیڈ رجن کا کوئی غیر مستحکم سالمہ موجود ہے جو جھوٹا رہتا ہے اور اگر یہ نہیں تو وہ جسموں کے غیر مستحکم اختلاط کا نتیجہ ہے۔ اس مسئلہ پر خوب گراں گرام بحثیں ہوئیں مگر فیصلہ نہ ہو سکا۔ اس وقت دل کے بقول ”یہ بحث ہی نہ چھڑائی اگر ہمیں حصہ لینے والے اپنے دل سے یہ پوچھ لیتے کہ ان دونوں میں سے ایک شے کے صحیح ہونے سے کسی تجربی واقعہ میں فرق آسکتا ہے کیونکہ اس وقت یہ معلوم ہوتا کہ اس سے کسی واقعہ میں فرق نہیں آسکتا۔ اور یہ بحث اس طرح غیر حقیقی ہے جس طرح انسانی تاریخ کے ابتدائی زمانہ میں حیثیت گرائے میں خیر کیونکر اٹھتا ہے آیا ہمیں اس جن کو دخل ہے یا اس بھوت کو؟“

50

یہ دیکھ کے حیرت ہوتی ہے کہ جب ابعاد الطبیعیات کی بہت سی بحثوں کو اس سادہ سیار پر ماسخا جاتا ہے تو انکی کوئی اہمیت نہیں رہتی۔ ایسا کوئی فرق نہیں جو کہیں پیدا ہو اور انکی وجہ سے ہمیں اور کوئی فرق نہ پیدا ہو یا کیا کوئی فرق نہیں جو مجھ میں پیدا ہو اور انکی وجہ سے عینی واقعہ اور عینی واقعہ ختمے ٹھہرے ایسے کردار میں فرق نہ پیدا ہو جو کبھی نہ کبھی نہیں کہیں کسی نہ کسی شخص کو کسی نہ کسی صورت میں اختیار کرنا پڑے۔ فلسفہ کا یہ فرض ہونا چاہئے کہ وہ اس سین فرق کو بتائے جو عالم کی کسی تقریف کے مان لینے سے ہماری اپنی زندگی میں ایک عین وقت پر پیدا ہو سکتا ہے۔

تتالعی طریقہ میں کوئی بات نئی قلعائیں۔ متقاطعا کا مہر تھا؛ اس طونے اس سے باقاعدہ کام لیا۔ لاک، بارکلی، ہیوم نے اسکی بدولت صداقت کے سرایہ میں حتم با نشان اضافہ کیا۔ سٹیڈ ورجہ ہگسن کا اس امر پر اصرار تھا کہ جو چیز جلیقہ نظر آتی ہے اسی کا نام حقیقت ہے۔ یہ لوگ تائیدیت کے پیشرو ہیں مگر انھوں نے اس اصول سے متفرق طور پر کام لیا ہے۔ اس لئے یہ صرف پیشرو ہی ہیں۔ ہمارے زمانہ سے پہلے تک نہ یہ اصول عام ہو سکا نہ اسے اپنے مالک پر پیغام کا احساس ہوا اور نہ اسے یہ دعویٰ کیا کہ آئندہ میدان اسی کے ہاتھ رہیگا۔ لیکن سمجھتے ہیں کہ تائیدیت کا یہ دعویٰ صحیح ہے اور امید ہے کہ اس آخیں اپنی طرف انچو بی اس دعویٰ کی صحت کا یقین دلا سکوں گا۔

51

تائجیت جس انداز خیال کا نام ہے اس سے ہم فلسفہ میں اچھی طرح واقف ہیں۔ یہ وہی اعتباریت، البتہ سابق کی نسبت زیادہ مکمل اور کم قابل اعتراض ہے۔ تائجیت پسند ان بہت سی رائج عادتوں سے ہمیشہ کے لئے قطع نظر کر لیتا ہے جو پیشہ ور فلاسفہ کو عزیز ہوتی ہیں۔ وہ تجویز، ناکافیت، نظمی عمل، قیاسی استدلال، مقررہ اصول، مختتم نظام اور مدعیانہ اصل و مطلق سے دست بردار ہو جاتا ہے۔ یہ دیکھ کر واقعیت، کافیت، عمل اور طاقت کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ اس کے معنی ہیں کہ اعتباریت پسند مزاج کی فرمازدائی اور عقلیت پسند مزاج سے مخلصانہ دست برداری ہو جاتی ہے۔ اس کے معنی ہیں کہ اعتقاد، تصنع اور مختتم صداقت کے ادما کی جگہ کعلامیدان اور فطرت کے اسکانات ہوتے ہیں۔ لیکن تائجیت خاص خاص نتائج نہیں بلکہ ایک طریقہ عمل کا نام ہے البتہ اس طریقہ عمل کی کامیابی سے وہ عظیم اشران تغیر پیدا ہوتا ہے جس کا نام میں نے گزشتہ محاضرہ میں فلسفہ کا مزاج رکھا ہے۔ جیلج جیسوری ممالک میں درباریوں اور پرنسٹن ممالک میں انتہا پسند مذہبی پیشواؤں کا خاتمہ ہو گیا۔ اسی طرح تائجیت کے عہد میں غلو پسند عقلیت کے متعلین کا خاتمہ ہو جائیگا، اور علوم طبیعیہ و ابعاد طبیعیات ایک دوسرے کے بہت قریب آجائیں گے، بلکہ دو شے بدوش رہے لکیں گے۔

52

ابعاد طبیعیات ایک حد تک علمی العموم جس قسم کی جستجو میں مصروف رہتا ہے، اس کی نوعیت بالکل ابتدائی ہے۔ آجیو یہ معلوم ہو گا کہ لوگوں کو ناجائز مادہ کی ہمیشہ کشی چاٹ رہی ہے، اور یہ بھی معلوم ہو گا کہ جادو میں الفاظ کو کتنا دخل ہے۔ اگر آپ کو نام اور نمبر معلوم ہے تو خواہ روح ہو یا بدن یا عنصریت آپ اُسے مسخر کر سکتے ہیں۔ حضرت سلیمانؑ کو سب کے نام معلوم تھے، اس لئے سب اس کے ماتھے قابو میں تھے۔ اسی طرح فطری ذہن ہمیشہ یہ ہمتا رہا کہ عالم ایک ممتا ہے جس کا مکمل کسی بصیرت افزا اور قدرت بخش لفظ میں تلاش کرنا چاہئے، یہی لفظ عالم کا اصول بتا سکتے تھا۔ اس کے لئے کے معنی ہیں کہ خود عالم لگ گیا، خدا عقل، مطلق، توانائی (ازجی) یہ وہی الفاظ ہیں جن سے عالم کا ماحول ہوتا ہے۔ جب یہ بلجائیں تو آپ آرام سے بیٹھ سکتے ہیں کیونکہ آپ کی ابعاد طبیعیاتی جستجو ختم ہو گئی۔

53

لیکن اگر آپ تائجیت کی راہ پر چلتے ہیں تو آپ اس طرح کے الفاظ کو اپنی جستجو کی انتہا قرار نہیں دے سکتے۔ آجیو ہر لفظ کا وہ عملی فائدہ یا نقد قیمت بتانا ہوگی جو اس کا اپنے

تجربہ میں داخل کرنے سے حاصل ہوتی ہے لیکن یہ فائدہ ملنے سے زیادہ مزید کام کا پروگرام معلوم ہو گا اور بالخصوص اس سے آپ کو یہ بات معلوم ہوگی کہ موجودہ حقائق میں کیسے تفسیر پیدا کیا جاسکتا ہے اس طرح نظریات سموں کے جواب نہیں بلکہ مل کے وسائل بنجاتے ہیں۔ ہم ان پر تکیہ نہیں کر سکتے بلکہ ان کو یکے آگے بڑھتے ہیں اور موقع پا کر انکی مدد سے فطرت کو از سر نو بنا سکتے ہیں۔ تاجت سے ہمارے نظریوں کی نئی کم ہو جاتی ہے وہ کارآمد بننے کے لئے تیار ہو جاتے ہیں اور اپنا کام شروع کر دیتے ہیں۔ چونکہ میں کوئی ایسی چیز نہیں جسے بالکل نئی کہا جاسکے اس لئے میں اور فلسفہ کے بہت سے قدم رجحانات میں توافق ہو سکتا ہے یہ سمیت کی طرح ہمیشہ اپنا ردئے سخن خزیات کی طرف کھینچتی ہے، افادیت کی طرح علمی پہلوؤں پر زور دیتی ہے، ایجادیت کی طرح تغلی مل، بیکار سوال اور مابعد الطبیعیاتی تجربہ سے نفرت رکھتی ہے۔

54

آپ خود سمجھ سکتے ہیں کہ یہ تمام رجحانات عقلیت پسندی کے خلاف ہیں تاجت عقلیت کے مقابل میں اسکے ادعا اور طریقہ کو جہ سے آمادہ پیکار رہتی ہے لیکن یہ محم اذکم شروع میں مخصوص نتائج پیش نہیں کرتی، اسکے پاس یہ عقائد ہوتے ہیں یہ تعلیمات بلکہ صرف اپنا خاص طریقہ ہوتا ہے۔ ہمراہیوں تاجت پسند پوچھنے لے کیا خوب کہا ہے کہ نظریوں میں تاجت کی وہی حالت ہے جو ہول میں غلام گردش کی ہے۔ غلام گردش میں شمار کروں کے دروازے کھلتے ہیں کسی گروہ میں اتحاد پر کتاب تصنیف ہو رہی ہے کسی میں ایمان اور طاقت کے لئے سرسبز و دما مانگی جا رہی ہے کسی میں خاص ممبر کی تحقیقات ہو رہی ہے کسی میں مابعد الطبیعیات کے تصور بنی نظام پر غور کیا جاتا ہے، مگر غلام گردش پر رہنے والوں کا حق ہے اور اپنے اپنے کروں میں آئے جانے کے لئے سب کو اس سے گزرنا پڑتا ہے۔

اس حد تک تاجت کی طریقہ سے مراد مخصوص نتائج نہیں بلکہ توضیح خیال کا ایک مخصوص انداز ہے جو اولیات، اصول، مقولات اور مفروضہ ضروریات کے بجائے احاطہ و ثمرات، نتائج اور واقعات کو دیکھتا ہے۔

55

ممکن ہے آپ یہ خیال کریں کہ میں تاجت کی تشریح کے لئے ابھی قصیدہ خوانی کر رہا ہوں۔ مگر آپ گھبرائیں میں حقیر یہ بعض ایسے سال کوئے کے جن سے ہم لوگ تو

ہیں یہ دکھاؤنگا کہ تاجمیت کا طریقہ کیا ہے جس تاجمیت کی بھی خاصی تشریح ہو جائیگی۔
اس اثنا میں یہ بتا دینا چاہتا ہوں کہ تاجمیت کا استعمال ایک وسیع تر مفہوم
میں بھی ہونے لگا ہے یعنی اس سے ایک مخصوص نظریہ صداقت بھی مراد لیا جاتا ہے۔ لگتا ہے
چونکہ میں پہلے راستہ کے بنانے کے بعد اس نظریہ کے بیان کے لئے ایک ذرا محاصرہ و
گزنا چاہتا ہوں اس لئے بالکل اختصار سے کام لوں گا، مگر اختصار کا ساتھ دینا ضروری ہوتا
ہے اس لئے باوجود تک آپ حضرات کو فراد و چند قوبہ فرمانے کی ضرورت ہوگی۔
اگر مقصد کے اصل بحث کا یہ حصہ مبہم بھی رہ گیا تو کوئی حرج نہیں اسکی وضاحت
آئندہ محاضرات میں ہو جائے گی۔

ہمارے زمانہ میں فلسفہ کی جن شاخوں میں سب سے زیادہ کامیابی کے ساتھ
ترقی ہوئی ہے، انہیں منطقی استقراء یعنی ان احوال و شرائط کا مطالعہ بھی شامل ہے جن کے
ما تحت ہمارے علوم حکیمہ (سائنس) کا نشو و نما ہوا ہے جو لوگ اس موضوع پر غور فرماتے
ہیں انکی تحریروں میں ان قوانین فطرت اور عناصر واقعیت کے مفہوم کے متعلق عجب
اتفاق رائے نظر آتا ہے، جو طبیعیات، ریاضیات اور کیمیکل سائنس کے ماہرین نے مرتب کئے ہیں۔
جب ریاضیات، منطق اور فطرت کی ابتدائی یکسانیاں یعنی قوانین اولی دریافت
ہوئے تو ان سے پیدا ہونے والی صفائی، خوبی اور سادگی کو دیکھ کے انسان الہام
شیعہ ہوا کہ انکو خدا کے ایسی خیالات کے مستند طور پر معلوم ہو جانے کا یقین ہو گیا۔
دیکھئے لگتا کہ خدائی ذہن کے بیانگ دہل اطلاعات اور انکی آواز بازگشت بھی منطقی استحکام
کے پیرایہ میں نظر آتی ہے۔ حکیم اقلیدس کی طرح خدا بھی جب سوچنے بیٹھتا ہے تو
اسکا خیال محرومی تراشوں، مربوں، جزیروں اور بستوں کا قالب اختیار کر لیتا ہے،
اسی نے ستاروں کے لئے کپلر کا قانون بنایا ہے، اسی نے گرتے ہوئے اجسام
کی شرح رفتار کو وقت کے تناسب سے ترقی پذیر بنا رکھا ہے، اسی نے منطف
روشنی کے لئے قانون انحطاط وضع کیا ہے، اسی نے درختوں اور جانوروں کے
لحمے، سلسلے، خاندان اور جنس قائم کی ہیں، اور انکا باہمی تفاوت میں کیا ہے، اسی نے
پتھر پتھر کے ایک کلی نمونہ یا مثال بنائی، پھر اس میں تنوع پیدا کیا ہے۔ جب ہم اسکے
ان حیرت انگیز نظامات میں سے کسی کو دریافت کرتے ہیں تو ہمیں اسکا مقصد و

بحرف معلوم ہو جاتا ہے۔

57

لیکن علوم کے فریشتہ و نما کے ساتھ ساتھ اس خیال کو بھی ترقی ہو رہی ہے کہ ہمارے اکثر بلکہ شاید تمام قوانین معضطن تخمین ہوتے ہیں اس کے علاوہ خود قوانین کی تعداد اپنی بڑھ چکی ہے کہ انکا شمار مشکل ہے؛ اور سائنس کی ہر شاخ میں اتنے مختلف نظریے پیش کئے جاتے ہیں کہ محققین یہ خیال کرنے لگے ہیں کہ کوئی نظریہ حقیقت کا ہو چو بہ نہیں، بلکہ ہر ایک کسی کیسی حیثیت سے مفید ہو سکتا ہے۔ نظریہ کا بڑا فائدہ یہ ہے کہ اس سے قدیم واقعات کی تلیخیص اور جدید واقعات کی طن رہنمائی ہوتی ہے؛ وہ بقول شخصے مختصر نویسی کا ایک ایسا طریقہ ہے جو تصورات کے قلبند کرنے کے لئے ایجاد ہوا ہے، اور جس سے ہم فطرت کے متعلق اپنی موداد کے لکھنے میں کام لیتے ہیں وہ ایک ایسی زبان ہے جسے انسان نے بنایا ہے اور زبان میں، جیسا ہر شخص جانتا ہے الفاظ کے انتخاب اور رویوں کے اختلاف کی بڑی گنجائش ہوتی ہے۔

غرض انسانی خود رائی نے خدا کی ضرورت کو علمی منطق کی حدود سے نکال دیا ہے۔ اگر میں بگڑا، لاک، اوسٹوڈ، پرسن، لمباؤڈ، پوٹکارے، ڈیویم، روسین کے نام لوں تو آپ لوگوں میں جو طالب علم ہیں وہ انسانی سے سمجھ لیں گے کہ میں کن میلانات کی طرف اشارہ کر رہا ہوں، لکھ خود انہیں اور نام یاد آجائیں گے۔

58

علمی منطق کی اس رو میں آگے بڑھ کر شکل اور رویہ صاحبان یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ہر جگہ صداقت کا ناٹجی مفہوم کیا ہے ان میں صدات کا یہ بیان ہے کہ صدات کا جو مفہوم سائنس میں ہے وہی ہمارے تمام خیالات و ایقانات میں ہوتا ہے؛ پس مفہوم کا حاصل یہ ہے کہ ہمارے خیالات (و خود بھی ہمارے تجربہ کا جز نہیں) جس حد ہمارے تجربہ کے دیگر اجزاء کے ساتھ قابل اطمینان تعلق پیدا کرنے، ان کی تلیخیص کرنے، اور ناقابل امتتام سلسلہ مظاہر کے نتیجے کے سبب سے مختصر نقلی رہنمائی لیتے ان تک پہنچنے میں امداد کرتے ہیں؛ اسی حد تک وہ صحیح ہوتے ہیں جو خیال اس طرح کار آمد ہو سکے کہ ہم کو تجربہ کے ایک حصہ سے دوسرے حصہ تک کامیابی کے ساتھ لیجا سکے اور اشیائیں قابل اطمینان رشتہ پیدا کر سکے وہیں اپنی اس امداد و کامیابی ہی کی مقدار و حد تک اولیاد سلسلہ کی حیثیت سے صحیح ہے یہی وہ الی نقطہ نظر ہے جسکی استعداد کامیابی کے ساتھ

چکا گو میں قسیم و بکار ہی ہے، اور جسکی اس آب و تاب کے ساتھ آگستور ٹو میں اشاعت ہو رہی ہے لکھا غلط یہ ہے کہ ہمارے خیالات میں صداقت کے موجود ہونے کے یہ معنی ہیں کہ ان میں کار آمد بننے کی صلاحیت پائی جاتی ہے۔

ڈیوئی و شکر صاحبان اور انکے ہموا حضرات نے ہر صداقت کے متعلق اس عام تصور کے قائم کرنے میں اسی اصول پر عمل کیا جس سے ارضیات، حیاتیات اور انسانیات کے علماء کام لے چکے تھے۔ ان علوم کے قیام میں ہمیشہ کامیابی کی یہ صورت ہوئی کہ کسی ایسے سادہ عمل (مثلاً بارش کے اثر سے پہاڑوں کی مٹی کے بہ جانے، شکر و شالی میں بکھوں کے مانیپ سے الگ ہونے، نئے الفاظ اپنے تلفظ کی وجہ سے بولیدوں کے بدلنے،) کو لیا گیا جو واقعی جاری نظر آیا، اسکے بعد اسکی تقسیم کی گئی، تمام زمانوں کے متعلق اسکا استعمال کیا گیا، اور یوں جو نتائج پیدا ہوئے انکی تلخیص کی گئی۔

59

ڈیوئی اور شکر نے جس قابل مشاہدہ عمل کو تقسیم کے لئے منتخب کیا یہ وہی مالوس عمل تھا جسکی بدولت انسان راسے قائم کیا کرتا ہے۔ انسان کے پاس قدیم اڑا کا ایک سرمایہ ہوتا ہے جب کوئی نیا تجربہ پیش آتا ہے تو اس سرمایہ پر بار بار پڑتا ہے۔ ایک شخص اس سرمایہ کی تردید کرتا ہے، یا انسان خود ہی غور کرتے وقت یہ محسوس کرتا ہے، اس سرمایہ کے اجزاء میں اہم دیگر ناقص ہے، یا کوئی ایسا واقعہ ہوتا ہے جو اس سرمایہ کے ساتھ لا محض نہیں ہو سکتا، یا کوئی ایسی خواہش پیدا ہوتی ہے جسکی تشفی نہیں ہوتی۔ یوں ایک ایسی اندرونی پریشانی لاحق ہوتی ہے جس سے اس کا ذہن پہلے آشنا نہیں ہوتا اور جس سے وہ اپنی سابقہ آرائیں ترمیم کر کے نجات مال کرنا چاہتا ہے، تاہم وہ اگر کا جتنا حصہ محفوظ رکھتا ہے محفوظ رکھتا ہے، کیونکہ ایقانات کے بارے میں انسان بہت ہی قدامت پسند واقع ہوا ہے۔ وہ کبھی اس رائے کو بدلنا چاہتا ہے اور کبھی اس رائے کو، یہاں تک کہ ایک نیا خیال اسکے ذہن میں آتا ہے جس سے وہ اپنے سابق سرمایہ میں کم سے کم برہمی پیدا کئے تو فیثال کر سکتا ہے۔ یہ نیا خیال سابق سرمایہ اور نئے تجربہ میں درمیانی واسطہ کا کام دیتا ہے اور یوں دونوں کو بہت ہی خوش اسلوبی و موزونیت کے ساتھ شکر کر دیتا ہے۔

80

یہ نیا خیال بطور صداقت قبول کر لیا جاتا ہے اسکی بدولت صداقتوں کے سابقہ سرمایہ میں کم سے کم ترمیم اور صرف امتداد توسیع ہو جاتی ہے کہ نیا تجربہ ان کے شامل ہو سکتا ہے لیکن

آبہ مکان یہ اسی نقطہ نظر سے دیکھا جاتا ہے جو پہلے سے انہیں ہے۔ نئے تجربہ کی کوئی
 ایسی باکل انہی تشریح تسلیم نہیں کی جاتی جس سے تمام سابق تصورات درہم برہم ہو جاتے ہوں۔
 ہم اس وقت تک دیدہ و ریزی اور کد و کاوش کرتے رہتے ہیں جب تک کوئی ایسی شے نہیں
 مل جاتی ہے جو مانوس خیال سے زیادہ بعید نہ ہو۔ انفرادی القائنات میں سخت سے سخت
 سبب و خیال کے باوجود انکا اکثر حصہ باقی رہتا ہے۔ زمان و مکالم سبب و سبب تار و پود
 و قطرات اور خود انسان کی سوانحی کو ہاتھ تک نہیں لگتا۔ نئی صداقت کی حیثیت ہوش ایک
 سجوانی کی ہوتی ہے، یہ قدیم رائے کا جدید واقعہ سے اس طرح ہمیشہ کے لئے رشتہ کر دیتا ہے کہ
 زائد سے زائد تسلسل اور کم سے کم رخنہ نظر آتا ہے۔ جس حد تک کوئی نظریہ اہل زائد سے زائد
 اور کم سے کم کے مسئلہ کو حل کر سکتا ہے، اسی حد تک ہم اسے صحیح تسلیم کرتے ہیں، لیکن اس بار
 میں کامیابی زیادہ تر پس ایک تخمینی معاملہ ہوتا ہے۔ ہم یہ سمجھتے ہیں کہ اس نظریہ کی بہ نسبت
 یہ نظریہ مسئلہ کو زیادہ تشفی بخش طریقہ پر حل کرتا ہے۔ مگر اسے یہی نہیں کہ یہ حل ہمارے لئے
 زیادہ تشفی بخش ہے کیونکہ ہر شخص اسی امر پر زور دیتا ہے جو اس کے لئے تشفی بخش ہوتا ہے؛
 لہذا یہاں ہر شے ایک حد تک نئے قائلین میں دھلنے کے لئے تیار ہوتی ہے۔

اب میں جس بات پر زور دینا چاہتا ہوں وہ یہ ہے کہ قدیم صداقتوں کا جو حصہ ہوتا
 ہے اس کو خاص طور سے پیش نظر رکھنا چاہئے! اسی پہلو کے نظر انداز کر دینے سے سماجیت
 پر بہت سے بیجا اعتراضات وارد ہوتے ہیں۔ قدیم صداقتوں کے اثر کو پورا قابو حاصل ہوتا ہے، انہی
 پابندی پہلا اصول بلکہ اکثر صورتوں میں صورت، یہی ایک اصول ہوتا ہے، اس لئے کہ جو مظاہر اس
 حد تک نئے ہوتے ہیں کہ انہی کے لئے سابق خیالات کی سمجھ کی کے ساتھ اس میں ترتیب ضروری
 ہوتی ہے تو ان سے نپٹنے کا سب سے عام طریقہ یہ ہے کہ سرے سے انہیں نظر انداز ہی
 کر دیا جاتا ہے؛ یا انکی تائیدات کو سرخ کر دیا جاتا ہے (؟-م)

آپ یقیناً صداقت کے اس طرح نشو و نما کی مثالیں سنا چاہتے ہو گئے، مگر اس میں
 صرف ایک شکل ہے کہ اس طرح کی مثالوں کی بڑی بہتات ہے۔ انکی سادہ ترین شکل وہ ہے
 جس میں واقعات کی نئی قسموں یا پرانی قسم کے نئے واقعات کا صرف اضافہ ہوتا ہے؛
 اس طرح کے اضافہ سے قدیم ایقانات میں کوئی رد و بدل نہیں ہوتا۔ ایک دن کے بعد دوسرا
 دن آتا ہے اور اپنے ساتھ واقعات لانا ہے جن کا محض اضافہ ہوتا ہے یہ واقعات بجا لئے خود

صداقت نہیں وہ بس آتے ہیں اور ہیں؛ البتہ انکے متعلق ہم جو کچھ کہتے ہیں اس کا نام صداقت کہے۔ اور جب ہم یہ کہتے ہیں وہ آگئے تو صداقت کی نفسی محض اضافہ کے لحاظ سے ہو جاتی ہے۔

لیکن ب اوقات روز کے واقعات از سر نو ترتیب کو ضروری کر دیتے ہیں؛ اگر میں اس موترے پر کھڑے کھڑے آپ ہی آپ پہنچنے یا پاگلوں کی سی حرکتیں کرنے لگوں تو آپ لوگوں میں سے اکثر کو میرے فلسفہ کی صحت کے متعلق اپنے خیالات پر نظر ثانی کرنا پڑے گی۔ ایک دن اس دن کے دیگر واقعات کے ساتھ ریڈیم آگیا اور تھوڑی دیر گھلنے ایسا معلوم ہوا کہ اس سے فطرت کے اس پورے نظم کے متعلق ہمارے خیالات کی تردید ہو جائیگی جو استمرار توانائی کے مراد سمجھا جاتا ہے؛ ریڈیم کے اندر سے ناشتیں طور پر خروج حرارت کا نفس نظر ہی اس قانون استمرار کے توڑنے کے لئے کافی معلوم ہوتا تھا۔ 63

ایسی حالت میں کیا رائے قائم کرنا چاہئے تھی؟ اگر یہ مان لیا جاتا کہ شعل گتسی اس غیر مشتبہ توانائی کا فروج ہے جو بالقوہ ذرات کے اندر پہلے سے موجود ہوتی ہے تو اصول استمرار محفوظ رہ سکتا تھا۔ شعل گتسی کے ثمرہ کی حیثیت سے یہ تسلیم کا انکشاف ہوا تو اس قیاس کے باور کر لیے گمار استہ صاف ہو گیا۔ اب عام طور پر راز سے ہی کی رائے صحیح سمجھی جاتی ہے؛ کیونکہ اس سے توانائی کے متعلق اگرچہ ہمارے بڑے خیالات میں توسیع ہو جاتی ہے، لیکن انہی نوعیت میں کم سے کم رد و بدل ہوتا ہے۔

مجھے اور شاید دینے کی ضرورت نہیں کسی رائے سے جس حد تک نئے تجویز کو القائنات کے پرانے سرمایہ میں مثال کرنے کی انفرادی خواہش پوری ہوتی ہے صرف اسی حد تک وہ رائے حق یا صحیح ہوتی ہے؛ اسے قدیم صداقت پر تکیہ اور نئے واقعات پر قبضہ کرنا پڑتا ہے۔ اس کوشش میں کامیابی کا فیصلہ (بسیاں بھی ذرا پہلے کہہ چکا ہوں) انفرادی پسندیدگی کے ساتھ نہیں ہوتا ہے؛ لہذا جب کسی جدید صداقت کی بدولت قدیم صداقت میں اضافہ ہوتا ہے تو یہ اضافہ دراصل ذہنی اسباب کا نتیجہ ہوتا ہے۔ ہم ایسے موقع پر ذہنی اسباب کے ماتحت ہوتے ہیں اور اس لئے ان کے آگے تسلیم کر دیتے ہیں۔ وہی نیا خیال سب سے زیادہ صادق ہوتا ہے جو اس دو گونہ ضرورت کو سب سے زیادہ خوش اسلوبی کے ساتھ پورا کر سکتا ہے۔ وہ صداقت کے قدیم مجموعہ میں آ کے مدغم

ہو جاتا ہے اور اس ادغام سے یہ مجموعہ اسی طرح بڑھتا ہے جس طرح پھال کے نیچے تبدیلی یافتہ کی تہ کے پیدا ہونے سے درخت بڑھتا ہے۔ نئے خیال کا یہی طرز عمل ہے جس سے اسکا صداقت کے زمرہ میں شمار ہوتا اور اسکی حقانیت کا ثبوت ملتا ہے۔

ڈیوئی اور سٹراسی شاہدہ کی تعمیم کر کے اسکو صداقت کے قدیم ترین اجزاء پر چسپاں کرتے ہیں۔ یہ بھی ایک زمانہ میں نیا قالب اختیار کر سکتے تھے، انھیں بھی کسی زمانہ میں انسانی یا ذہنی اسباب کی بنا پر صحیح کہا جاتا تھا، انھوں نے بھی ایک وقت سابق تر صداقتوں اور ان مشاہدات کے مابین رشتہ استجاد پیدا کیا تھا جو اسوقت نئے سمجھے جاتے تھے۔ دنیا میں محض ایسی خارجی صداقت کا وجود ہی نہیں تھا جس تجربہ کے جدید و قدیم حصول کو متحد کر نئی روشنی کو کوئی دخل ہی نہ ہو کسی شے کو صحیح کہنے کی جو وجہ ہوتی ہے وہی اسکی صحیح ہو سکی وجہ بھی ہوتی ہے، کیونکہ اس کے صحیح ہونیکے معنی ہی یہ ہیں کہ وہ استجاد کا مذکورہ بالا فرض ادا کرتی ہے۔

یوں انسانی اثر وہ ہے (یعنی اسکے ذہنی اثر۔ م) کی دم ہر شے پر پھیلی نظر آتی ہے۔ ایسی صداقتیں جو اس اثر سے بے نیاز ہیں، جن کو صرف ہم پاتے ہیں، جو انسانی ضرورتوں کے قالب میں نہیں ڈھل سکتیں، یا ایک لفظ میں یوں کہو کہ جو اصلاح ہیں، ایسی صداقتیں بکثرت موجود ہیں۔ یا حقیقت پسند انھیں موجود فرض کرتے ہیں، لیکن انکے موجود ہونے کے یہ معنی ہیں کہ اس درخت کی یا دیگر ایک سو کھانتارہ گیائے جو کبھی شاخوں اور پتوں سے ہر اوجھڑا تھا۔ اس طرح کی صداقتوں کا وجود اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ صداقت کی بھی ایسی مثالیں پائی جاتی ہیں جو اتنی مردہ ہو گئی ہیں کہ ان کا ذکر زیات کے نقطہ نظر سے مطالعہ کرنا چاہئے، بچے بقا کا دار مدار صرف قدامت پرستی پر ہے اور جو طویل خدمت گزار کے بعد از کار رشتہ ہونے کے صرف لوگوں کے دل میں باقی رہ گئی ہیں۔ لیکن قدیم ترین صداقتوں کے اندر بھی نئے قالب میں ڈھل جانے کی صلاحیت کس حد تک موجود ہے، اسکا اندازہ ان تنبیہات سے ہو سکتا ہے جو منطق اور ریاضیات کے تصورات میں ہو رہا ہے اور جبکہ طبیعیات پر بھی اثر پڑتا نظر آتا ہے۔ قدیم اصولوں کی اسطرح سے از سر نو تشریح کی جا رہی ہے کہ انکے پردہ میں بہت ہی وسیع اصول نظر آتے ہیں، ایسے اصول جن کی موجودہ شکل میں ہمارے اسلاف نے ایک جھلک بھی نہیں دیکھی تھی۔

اگرچہ سٹر صاحب اب تک صداقت کے اس سارے خیال کو نیست کہتے ہیں لیکن اسے لے بھی تائجیت ہی کے نام کا استعمال بڑھ رہا ہے اس لئے میں ان محاضرات میں اس کا تائجیت ہی کے سلسلہ میں ذکر کروں گا۔

غرض تائجیت کا دائرہ بحث یہ ہو گا کہ اس کا اول تو ایک طریقہ ہو گا دوسرے مفہوم صداقت کے آغاز کا ایک نظریہ۔ اور اب آگے ہی دونوں چیزیں ہمارے محاضروں کے موضوع بحث ہونگی۔

66

مجھے یقین ہے کہ میں نے نظریہ صداقت کے متعلق جو کچھ عرض کیا ہے، وہ اپنے اختصار کی وجہ سے اچھ مہم اور غیر تشمی بخش معلوم ہوا ہو گا، اسکی تلافی اس لئے ہو جائے گی میں اپنے فہم سلیم، پر محاضرہ میں اس امر کے بیان کرنے کی کوشش کروں گا کہ قدامت کی بنا پر صداقتوں کے از کار رفتہ یا تہجہ ہو جانے سے میری کیا مراد ہے۔ ایک اور محاضرہ میں اس امر پر تفصیل سے بحث کروں گا کہ خیالات جب قدر کامیابی کیساتھ بچوانی کا فرض ادا کرتے ہیں اسی قدر وہ صحیح ہوتے ہیں۔ صداقت کے نشوونما میں خارجی و ذہنی موثرات کی تفریق کے دشوار ہونے پر ایک تیسرے محاضرہ میں اظہار خیال کروں گا لیکن ہے آپ ان محاضرات کو پوری طرح سمجھیں؛ یا اگر سمجھیں تو پوری طرح مجھ سے اتفاق نہ کر سکیں؛ لیکن مجھے معلوم ہے کہ آپ حضرات میری گزارش کو میری سنجیدہ رائے پر معمول کریں گے اور غرت کے ساتھ اس پر غور فرمائیں گے۔

غالباً آپ حضرات کو یہ شک ہے کہ سٹر صاحب اور ڈیوی صاحبان کے ان نظریات پر تنقید و تسخر کا طوفان با ہوا۔ سارے عقلیت پسند مخالفت کے لئے اٹھ کھڑے ہوئے۔ با اثر عقول میں خصوصاً سٹر صاحب کے ساتھ کتب کے اس گستاخ لڑا کے کاما برتاؤ کیا جو گوش الی کا مستحق ہوتا ہے۔ میں نے صرف اسلئے اس واقعہ کا ذکر کیا کہ اس سے اس عقلیت پسندانہ مزاج پر ضمنی روشنی پڑتی ہے جس کو میں تائجیت پسندانہ مزاج کا مقابل سمجھتا ہوں۔ تائجیت جب تک واقعات سے الگ رہتی ہے اسے ہم نہیں مانتا؛ بخلاف اسکی عقلیت جب تک تجربات کے ساتھ رہتی ہے اسی وقت تک اسے ہم مانتا ہے۔ نہایت پسندو کے نزدیک جب تائجیت صداقتوں کا بصیغہ جمع استعمال اسکی افادیت اور تشمی بخشی کا تذکرہ اسے کارآمد بننے میں کامیابی کا چرچا کرتی ہے، تو عقلیت کے نزدیک اس سے صداقت کی ایک

67

ایسی صورت تشریح ہوتی ہے جسکی حیثیت ایک نا تراشیدہ لنگاہ اور ثانوی درجہ کے عذر کی ہوتی ہے۔ اس طرح کی صداقت اصلی حق نہیں ہو سکتی اس طرح کے میعار صرف شخصی میعار ہوتے ہیں۔ انکے مقابلہ میں واقعی صداقت کو غیر ثانوی، موثر، شایستہ، دور دست، طویل القدر اور بلند پایہ ہونا چاہئے اسے ایک ایسے مطلق تطابق کا نام ہونا چاہئے جو ہمارے خیالات اور مطلق حقیقت میں پایا جاتا ہو جن مفید و مشروط طریقوں سے ہم (تاجبیت پسند) ٹھٹھکو کرتے ہیں وہ محض بے محل اور نفسیاتی امور ہیں۔ زندہ باطن مطلق بارہ باطنیات!

68 فراطبلح کے اس شدید فرق کو تو دیکھئے کہ تاجبیت پسند واقعات اور مادیت کا دامن ہاتھ سے نہیں چھوڑتا، وہ صداقت کو خاص خاص صورتوں میں کام کرتے دیکھتا ہے اور دیکھ کے اسکی تقسیم کرتا ہے۔ اسکے نزدیک صداقت ایک اسم جس سے جسکے تحت میں شجرہ کے وہ تمام انواع شامل ہیں جو متعین مفید اور قابل عمل ہوتے ہیں؛ لیکن عقلیت پسند کے نزدیک صداقت ایک تجربہ محض ہے جسکا نام سننے ہی سے تسلیم خم ہونا چاہئے۔ جب تاجبیت پسند تفصیل کیساتھ یہ بیان کرتا ہے کہ کیوں تسلیم خم کرنا چاہئے؟ تو عقلیت پسند ان عقلی مثالوں کو نہیں پہچانتا جن پر اسکی تجربہ مبنی تھی۔ وہ ہم (تاجبیت پسندوں - م) کو انکار صداقت کا الزام دیتا ہے حالانکہ واقعہ صرف اتنا ہے کہ ہم ان اسباب کا صحیح سراغ لگانا چاہتے ہیں جسکی بناء پر صداقت کی پیروی کی جاتی ہے اور ہمیشہ کی جانا چاہئے۔ جو لوگ از حد تجربہ پسندی کا صحیح نمونہ ہوتے ہیں وہ مادیت کو دیکھ کے کانپنے سے لگتے ہیں! اگر اور کسی بات میں فرق نہ ہو تو وہ یقیناً اسی صورت کو ترجیح دیں گے جو حسی و خیالی ہوگی۔ اگر انکے سامنے دو عالم پیش کئے جائیں تو وہ ہمیشہ اس عالم کو منتخب کریں گے جس حقیقت کے گنجان خازنار کے بجائے اسکا محض سرسری خاکہ پایا جائے گا؛ کیونکہ (یہ انکے خیال میں - م) بہت زیادہ پاکیزہ، صاف اور شاندار ہوگا۔

69 مجھے امید ہے کہ جب ان محاضرات کا سلسلہ آئندہ جاری رہیگا تو آپکو تاجبیت کی مادی حیثیت اور باندی واقعات، اسکی سب سے زیادہ تشفی بخش خصوصیت کی حیثیت سے پسند آئے گی۔ تاجبیت اس بارے میں اُسی اصول پر عمل کرتی ہے جس سے اور علوم کام لیتے ہیں؛ وہ غیر مشابہ کی مشابہ سے تشریح کرتی ہے؛ قدیم و جدید کو رشتہ اتحاد میں منسلک کرتی ہے؛ ہمارے نفس اور حقیقت کے مابین کوئی علاقہ مطابقت (جس کے

مفہوم کی تحقیق بعد کو ہو سکے گی اس کے اہل خیال کو ان سرگرم و سیر حاصل تعلقات کے خیال میں منتقل کر دیتی ہے جو ہمارے جزئی خیالات اور دیگر محجرات کے عظیم الشان عالم میں پائے جاتے ہیں، یہی وہ عالم ہے جس میں ہمارے خیالات حصّہ لیتے اور کارآمد ہوتے ہیں۔
بالفعل بس اتنا کافی ہے۔ باقی اپنے بیان کی تصویر کو آئندہ کے لئے ملتوسی رکھتا ہوں۔ میں نے گزشتہ جلسہ میں یہ عرض کیا تھا کہ تاجمیت تجرباتی طرق خیال اور انسان کے مذہبی مطالبات میں خوش اسلوبی کے ساتھ توفیق پیدا کر سکتی ہے! اب میں اس دعویٰ کی مزید تشریح میں ایک چند لفظ کہنا چاہتا ہوں۔

آجکی یاد ہو گا میں یہ کہہ چکا ہوں کہ جو لوگ واقعات کے بہت زیادہ دلدادہ ہوتے ہیں وہ ان واقعات کے ساتھ کبھی ہمدردی کے باعث فلسفہ سے الگ رہتے ہیں، جن کا مذہبی فلسفہ اپنی رائج الوقت تصویریت کی بناء پر اظہار کرتا ہے، اس طرح کا فلسفہ بہت ہی زیادہ عقلیت پسند ہوتا ہے۔ پرانی وضع کی الہیت جو الایمان کو ایک برتر بادشاہ اور چند ناقابل فہم و عبید اوعقل، صفات کا مجموعہ قرار دیتی تھی، کچھ اچھی نہ تھی جب تک تدبیری نظام عالم سے استدلال پر اسکا زور تھا، اس وقت تک مادی حقائق سے کچھ نہ کچھ رشتہ قائم تھا، بالیکل ڈارون کے مسلک نے چونکہ تدبیر عالم کا خیال نکال دیا ہے، اس لئے الہیت کا قدم یہاں سے بھی اٹھ گیا ہے۔ اب اگر کوئی خدا ہمارے زمانہ کے عقل کے سامنے پیش کیا جاتا ہے تو وہ وحدت الوجودی رنگ کا ہوتا ہے جو خود موجودات عالم میں کارفرما ہے نہ کہ اس عالم سے باہر اور برتر۔ اگرچہ ثنویت پسندانہ الہیت کے مایوں میں اب بھی لائق لوگ موجود ہیں، لیکن ملی اہموم جن لوگوں کو فلسفیانہ مذہب کا شوق ہوتا ہے، انہی امیدوں کا میلان آجکل زیادہ تر تصویریت پسندانہ وحدت الوجودی کی طرف ہوتا ہے۔

جیسا میں پہلے محاضرہ میں عرض کر چکا ہوں، اگر یہ لوگ واقعات کے دلدادہ یا تجمیعت پسند ہیں تو انہیں لئے اس طرح کی وحدت الوجود کا قبول کرنا دشوار ہوگا، جو انہیں سامنے پیش کی جاتی ہے۔ کیونکہ وہ مطلق پسندی کے رنگ میں ڈوبی ہوئی ہے، اسے (واقعاتی زندگی سے) محض و خاشاک سے نفرت ہوتی ہے، اسکی بناء خالص منطق پر ہوتی ہے، وہ مادیت سے کوئی تعلق نہیں رکھتی، وہ مطلق نفس کو خدا کا قائم مقام قرار دیتی ہے، اسی کو تمام جزئی واقعات کا عقلی پیش مفروضہ مانتی ہے، اور اسکے بعد دنیا میں

جس قدر جزئی واقعات و حقیقت پیش آتے ہیں ان سے قطع نظر کر لیتی ہے: خواہ وہ کچھ ہوں، انکا حشر شبہ مطلق نفس ہو گا۔ مطلق نفس کی حالت (قصہ ایسپ کے) اس بیمار شیر کی سی ہے جس کی مانند تک جانوروں کے نقش قدم تو ملتے ہیں لیکن وہاں سے انیوالوں کے نقش قدم نہیں ملتے۔ آپ مطلق نفس کی مدد سے نہ جزئی واقعات کی دنیا میں واپس آ سکتے ہیں اور نہ کوئی ایسا تفصیلی نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں جو اپنی زندگی کے لئے اہم ہو۔ وہ آپ کو صرف اس امر کا یقین دلاتا ہے کہ وہ دنیا کا ابدی طریقہ خیال دونوں بالکل خیریت سے ہیں؛ لیکن انکے بعد وہ آپ کو رخصت کر دیتا ہے کہ اپنی وقتی حفاظت کا بند و بست خود اپنی دنیاوی تدابیر سے کر لیں۔

خدا کرے، میں اس خیال کی جلالت شان یا اس مذہبی تسلی سے انکار کروں جو اس سے لوگوں کے ایک معزز طبقہ کو حاصل ہوتی ہے؛ لیکن کوئی شخص اس امر سے انکار نہیں کر سکتا کہ انسانی نقطہ نظر سے اس خیال میں بعیدیت اور تجربیدیت کا عیب موجود ہے۔ یہ بین طور پر اس شے کی پیداوار ہے جسے میں نے عقلیت پسندانہ مزاج کہنے کی جرأت کی ہے؛ یہ تجربیت پسندی کی ضروریات کو نظر حشرات سے دیکھتا ہے، یہ ایک پھلے رنگ کے خاکے کو حقیقی دنیا کے شوخ رنگ کا قائم مقام بنانا چاہتا ہے، یقین و لطیف ہے، مگر برے معنوں میں: یعنی معمولی کام کے لئے موزوں نہیں میرے خیال میں اس محنت و مشقت کی حقیقی دنیا میں کسی شے کا مذکورہ بالا معنوں میں بہت زیادہ نفیس و لطیف ہونا ہی، اسکی عدم صداقت کی دلیل اور فلسفیانہ عیب قرار دینا چاہئے۔ ممکن ہے کہ شہزادہ طلعت بہت شریف ہو (یعنی معمولی کاموں کو ننگ شرافت سمجھتا ہو۔ م) اور لوگ سمجھتے ہیں وہ ہے؛ لیکن یقیناً زمین و آسمان کا خدا (اباں معنی م) شریف نہیں ہو سکتا۔ ہم کو خدا کے عرش جاہ و جلال سے زیادہ انسانی زندگی کی ارضی آزمائشوں میں اسکی ادنیٰ خدمت گزار یوں کی ضرورت ہے۔

نتائجیت گو واقعات کی شدید اہمیت ہو؛ لیکن معمولی تجربیت کی طرح اس میں ادیت پسند تعصب نہیں ہوتا۔ اسکے علاوہ جب تک آپ جزئیات کی تسلیم میں تجربات کی مدد سے آمد و رفت جاری رکھیں؛ جب تک تجربات آپ کو کسی دیکھی جگہ واقعات پہنچا سکیں، اس وقت تک نتائجیت کو تجربات پر کوئی اعتراض نہیں۔ چونکہ اسے اٹھی نتائج سے دلچسپی ہوتی ہے

73 نفوس و تجربہ کی مشترک کوشش کا نتیجہ ہوتے ہیں اسلئے اسے دینیات سے کوئی ایسا
 تشبہ نہیں ہوتا جو پہلے سے موجود ہو۔ اگر دینی خیالات واقعی زندگی کے لئے مفید
 ہوئے تو وہ تاجت کے نزدیک اپنے افادہ کی حد تک صحیح ہونگے باقی اس سے
 آگے ان میں کہاں تک صداقت ہے اس کا مدار تمارے دیگر صداقتوں کے ساتھ
 ان کے تعلق پر ہے جن کا تسلیم کرنا ضروری ہوگا۔

اسکی ایک مثال، میرا وہ خیال ہے جو میں نے بھی ماورائی تصوریت کے متعلق
 ظاہر کیا ہے۔ میں نے کہا ہے کہ گو یہ نہایت شاندار ہے اور اس سے لوگوں کے ایک
 طبقہ کو مذہبی تسلی حاصل ہوتی ہے، تاہم ساتھ ہی یہ دور دست اور لاعمل بھی ہے۔
 لیکن ظاہر ہے کہ جس حد تک اس سے مذہبی تسلی حاصل ہوتی ہے اسکو لاعمل نہیں کہا جاسکتا،
 بلکہ اس حد تک یہ اپنی قیمت کھیتی ہے اور ایک واقعی کام کرتی ہے؛ لہذا ایک
 اچھے تاجت پسند کی حیثیت سے مجھے مطلق کو اس حد تک صحیح و صادق کہنا چاہئے اور میں
 بے پس پیش کہتا ہوں۔

74 لیکن یہاں اس حد تک صحت و صداقت کے کیا معنی ہونگے؟ اس سوال کے
 جواب کیلئے ہم کو صرف تاجی طریقہ کے استعمال کی ضرورت ہے۔ جب مطلق کے ماننے والے
 کہتے ہیں کہ انھیں اپنے اس عقیدہ سے تسلی ہوتی ہے تو انکی کیا مراد ہوتی ہے؟ انکی مراد یہ
 ہوتی ہے کہ مطلق سے چونکہ محدود و بدی پہلے ہی خارج کر دیکھیئے اس لئے ہم جب
 چاہیں واقعی، کو بالقوہ، ابدی، قرار دے سکتے ہیں؛ اس امر کا یقین رکھ سکتے ہیں کہ اس کا
 انجام قابل اعتماد ہوگا، اور کسی گمناہ کے مرتکب ہونے بغیر اپنے دل سے خوف اور محدود
 ذمہ داری کی پریشانی کو نکال سکتے ہیں۔ غرض انھیں اس بات کا حق حاصل ہے کہ گاہے گاہے
 اخلاقی تطہیل لے سکیں، دنیا کو اپنے انداز پر چلنے دیں اور یہ محسوس کریں کہ اسکے عواقب کا
 فیصلہ ہم سے بہتر انسانوں میں ہے اور اس فکر میں بڑنا ہمارا کام نہیں۔

بالفاظ دیگر عالم ایک ایسا نظام ہے جسکے انفرادی ارکان وقتاً فوقتاً اپنی
 پریشانیوں کو بالائے طاق رکھ سکتے ہیں جس میں لوگوں کے لئے یہ کہہ دینا جائز ہے کہ وہ ہوگا
 جانے بھی دو، جس میں اخلاقی تطہیل مزالینا قاعدہ کے اندر ہے۔ اگر میرا خیال غلط نہیں تو یہ
 اس حیثیت کا کم از کم ایک جزو ہے جس سے ہم مطلق کو جانتے ہیں۔ یہ وہ عظیم الشان

فرق ہے جو اس مطلق کی صداقت سے ہمارے مخصوص تجربات میں پیدا ہوتا ہے، یہی وہ قدم ہے جو انکی تائیدی تبصرے حاصل ہوتا ہے۔ فلسفہ کے معمولی شائقین جو اخلاقی تصویریت سے حسن ظن رکھتے ہیں وہ اپنے خیالات کو اس سے آگے نہیں جانے دیتے؛ وہ مطلق سے بس اتنا ہی فائدہ اٹھاتے ہیں اور اسی کو عزیز رکھتے ہیں۔ اس لئے جب آپ مطلق کے متعلق شک کا اظہار کرتے ہیں تو انکو تکلیف ہوتی ہے۔ وہ آپکی تنقیدوں کی پروا نہیں کرتے؛⁷⁵ کیونکہ آپکی تنقید اس کے جن پہلوؤں سے بحث کرتی ہے وہ نہیں سمجھتے ہی نہیں۔

اگر مطلق صرف اتنے کا نام ہے اور اس سے زیادہ کا نام نہیں تو انکی صداقت سے کون انکار کر سکتا ہے؟ ورنہ مطلب یہ ہوگا کہ انسان کو کبھی آرام لینا چاہئے اور نہ بغلیں کبھی جائز ہیں خوب جانتا ہوں کہ جب آپ مجھے یہ کہتے سنیئے کہ کسی خیال میں اسی حد تک صداقت ہے جس حد تک وہ ہماری زندگی کے لئے مفید ہے، تو آپ میں سے بعض کو بہت ہی عجیب معلوم ہوگا۔ آپ یہ خوشی سے تسلیم کر لیں گے کہ ہر خیال جس حد تک مفید ہے اسی حد تک اچھا ہے، اسکی مدد سے جو کام انجام پاتا ہے اگر وہ اچھا ہے تو یہ بھی اچھا ہے، کیونکہ اسکی وجہ ہماری حالت بہتر ہو جاتی ہے۔ لیکن اسی بنا پر خیالات کی صداقت کا دعویٰ کیا لفظ 'صداقت' کا نہایت عجیب بجا استعمال نہیں ہے؟

اس اعتراض کا یہاں شافی جواب دینا ممکن نہیں۔ آپ نے وہ بحث چھیڑ دی ہے جو صداقت کے متعلق میری اور سٹارڈ ویٹس صاحبان کی تعلیمات کی جان ہے۔ اس پر چھٹے محاضرہ سے پہلے تفصیل کے ساتھ بحث نہیں کی جاسکتی؛ اس لئے میں صرف یہ کہہ دینا چاہتا ہوں کہ صداقت یا حق آپسے یا خیر کی ایک نوع ہے نہ کہ جیسا عموماً فرض کیا جاتا ہے خیر سے جدا گانہ اور اسکے ہم مرتبہ۔ جو شے ايقان کی راہ میں متعین و قابل بیان اسباب کی بناء پر اچھی ثابت ہو، اسی کا نام حق ہے۔ آپ یقیناً تسلیم کر لیں گے کہ اگر سچے تصورات زندگی کے لئے مفید ہوتے، یا انکا مطلقاً مضر ہونا اور ابطال تصورات ہی مفید ہو کر تے تو یہ خیال کہ صداقت ایک متعین و بیشک پہاڑ ہے اور اسکی جستجو فرض ہے، ہرگز نہ پیدا ہوتا اور نہ عقیدہ کی شکل اختیار کرتا؛ بلکہ اس نفرت کرنا ہمارا فرض ہوتا۔ دنیا میں مطیع بعض غذا میں صرف مرغوب ہی نہیں بلکہ معدے دانوں اور پھلوں کے لئے مفید ہوتی ہیں اسی طرح بعض خیالات غور و خوض یا دوسرے خیالات کی تائید کے لحاظ سے مرغوب ہی نہیں بلکہ ہماری زندگی کی کشمکش میں متعین ہوتے ہیں۔ اگر کوئی ایسی

زندگی ہے جس کا بسر کرنا ہمارے لئے بہتر ہے، اگر کچھ ایسے خیالات ہیں جو اس زندگی کے بسر کرنے میں اعانت کر سکتے ہیں، تو حقیقت ایسے خیالات کا ماننا ہی ہمارے لئے بہتر ہوگا بشرطیکہ انکا اپنے سے بڑے دیگر منافع سے تصادم نہ ہوتا ہو۔ یہ کہنا کہ ہمارے لئے کیا ماننا بہتر ہوگا، صداقت کی تعریف سے بہت ملتا جلتا ہے، اور اس سمجھنے کے قریباً باطل برابر ہے کہ ہم کو کیا ماننا چاہئے اور اس تعریف میں کوئی ایسی بات نہ ملے گی جو زالی ہو۔ کیا ہمارے لئے جس بات کا ماننا بہتر ہو، اسکو کبھی نہ ماننا چاہئے؟ اور کیا جو شے ہمارے لئے خیر ہے اور جو شے ہمارے لئے حق ہے ان دونوں کے خیال کو ہم ہمیشہ ایک دوسرے سے الگ کر سکتے ہیں؟

ناسمجیت یہی ہے کہ ہمیں اور مجھے اس سے بالکل اتفاق ہے غالباً کچھ بھی جہان تک اس مجرورانہ کا تعلق ہے اتفاق ہو گا لیکن اسکے ساتھ کچھ یہ شک ہو سکتا ہے کہ جن چیزوں سے ہماری شخصی زندگی کو فائدہ پہنچ سکتا ہے اگر ان سب کو تسلیم کر لیا گیا تو دنیا کے متعلق بے بنیاد خام خیالیوں اور آخرت کے متعلق جذباتی توہمات میں مبتلا ہو جانا پڑے گا۔ آپ کا یہ شک بالکل بجائے اور اسکے یہ منی ہیں کہ جب آپ مجھ سے مادی کی طرف آنے لگے ہیں تو کوئی ایسی بات پیش آتی ہے جس سے صورت حال سمجیدہ ہو جاتی ہے۔

میں ابھی کہہ چکا ہوں کہ جس شے کا ایمان ہمارے لئے خیر ہے، اگر اسکے ایمان کا کسی دوسری اہم منفعت کے ساتھ تصادم نہیں ہوتا تو وہی شے ہمارے لئے حق بھی ہے۔ حقیقی زندگی میں کن اہم منافع کے ساتھ ہمارے کسی ایمان کا تصادم سب سے زیادہ ممکن ہے؟ وہی جو دوسرے ایمانات سے حاصل ہوتے ہیں؛ بشرطیکہ دونوں کا اجتماع ممکن نہ ہو۔ دوسرے نفعوں میں ہماری کسی صداقت کا سب سے بڑا دشمن خود ہماری دوسری صداقتیں ہی ہو سکتی ہیں۔ صداقتوں کی یہ جبلت ہے کہ وہ ہمیشہ خود اپنے تحفظ اور اپنے حریف کے امتیصال کی ہنایت جان توڑ کوشش کرتی رہتی ہیں۔ اگر میں مطلق کا اس بنا پر قائل ہوں کہ اس سے مجھے نفع ہوتا ہے تو میرے اس یقین کو میرے اور تمام یقینوں سے زوردار مادی گینا پڑے گی۔ فرض کئے اسکی بدولت مجھے اخلاقی تسلیل ملتی ہے، لیکن مجھے محسوس ہوتا ہے (اب میں جو کچھ کہوں گا وہ گویا بے بیضہ راز اور شخصی حیثیت سے ہو گا) کہ اسکا میری ان دیگر صداقتوں سے تصادم ہے جن کے منافع سے اسکی خاطر دست بردار ہونے کو میں نفرت کی نگاہ سے دیکھتا ہوں۔ اسکا متعلق اس طرح کی مطلق سے ہے جسکا میں سخت دشمن ہوں، یا اسکی بدولت مجھے مابعد الطبیعیات کی سمجھ

ایسی باتیں ماننا پڑتی ہیں جو بعید از قیاس اور ناقابل تسلیم ہیں۔ چونکہ ان ذہنی تعارضات کا اضافہ کئے بغیر پہلے ہی سے میرے لئے زندگی میں کافی مصیبتیں موجود ہیں، اسلئے میں خود تو 79 ایسی صورت میں شخصی طور پر مطلق سے فوراً دست بردار ہوتا ہوں، اور اخلاقی تعطیل لئے لیتا ہوں یا اگر میٹھے در فلسفی ہوں تو کسی اور اصول کی مدد سے اس کو حق بجانب ثابت کروا لگا۔

اگر میں مطلق کے متعلق اپنے خیال کو اسکی صرف تعطیل بخش حیثیت تک محدود رکھ سکتا تو اسکا میری دیگر صداقتوں سے تصادم نہ ہوتا؛ لیکن ہم اپنے بنیادی مفروضوں کو آسانی سے اس طرح محدود نہیں کر سکتے۔ نہیں بعض فوق العادت خصوصیات ہوتی ہیں، اور یہ وہی باعث تصادم ہوتی ہیں۔ میرے مطلق سے انکار کرنے کے یہ معنی ہیں کہ مجھے ان خصوصیات سے انکار ہے؛ کیونکہ میں اخلاقی تعطیل لینے کو بالکل جائز سمجھتا ہوں۔

اب آپ سمجھ گئے ہونگے کہ جب میں نے یہ کہا تھا کہ تاجت ایک درمیانی واسطہ اور مصالحانہ کوشش ہے، جو آپہنیں کے الفاظ میں 'متخالف نظریوں کی سختی' دور کرتی ہے؛ تو اس سے میری کیا مراد تھی؟ واقعہ یہ ہے کہ اسکے یہاں نہ کسی طرح کے تعصبات ہیں، نہ متعارض عقائد، نہ سخت گیر قوانین ثبوت، وہ نہایت ہی ملنسار ہے، وہ ہر بنیادی مفروضہ کو منظور کر لیتی ہے، اور ہر ثبوت و شہادت پر غور کرتی ہے۔ اسکا یہ نتیجہ ہے کہ وہ ایک طرف مذہب کے میدان میں ایکجا بیت پسندانہ تجربیت کے مقابل میں، جسے دینیات سے عداوت و تعصب 80 ہے؛ اور دوسری طرف مذہبی عقلیت کے مقابل میں، جسے صرف دور دست اعلیٰ بسیط اور مجرد تصور سے دلچسپی ہے؛ علیحدہ کرنا فائدہ میں ہے۔

غرض وہ خدا جوئی کے دائرہ کو وسیع کر دیتی ہے عقلیت صرف مطلق و ظاہر پر اڑی رہتی ہے، اور تجربیت صرف ظاہری حواس پر اڑی رہتی ہے، لیکن تاجت ہر شے کے لینے کے لئے تیار رہتی ہے؛ وہ منطق یا حواس کی پیروی، اور ضمیر سے حقیر یا شخصی سے محضی تجربات سب پر غور کرنے کے لئے بخوش آمادہ ہو جاتی ہے۔ اگر صوفیانہ تجربات سے عملی نتائج نکل سکتے ہوں تو وہ انہر بھی توجہ کرنے کے لئے حاضر ہو جاتی ہے؛ اگر شخصی زندگی کے میل کھیل میں بھی خدا کے لئے کا ترنہ ہو تو وہ وہاں بھی جا سکتی ہے۔

جو شے ہماری رہنمائی میں سب سے زیادہ کام آئے، جو زندگی کے ہر حصہ کے لئے موزوں ہو، جو مطالبات تجربہ کی مجموعی حیثیت میں شرکت کر سکے، وہی تاجت کے معیار پر

افلکاً صداقت ہے۔ اگر دینی خیالات یہ خدمت انجام دے سکتے ہوں، اگر خدا کا تصور خاص طور پر اس خدمت کی انجام دہی کا ثبوت دیتا ہو، تو تائجیت کیسے خدا کے وجود سے انکار کر سکتی ہے؟ جو خیال اس کے نقطہ نظر سے کامیاب ہو اس کے انکار کے کیا معنی؟ اس کے لئے واقعی حقیقت کے ساتھ موافقت کے علاوہ صداقت کی اور کون سی قسم ہو سکتی ہے؟

81 میں آخری محاضرہ میں پھر مذہب و تائجیت کے باہمی تعلقات پر بحث کروں گا، لیکن آپ حضرات نے اسی وقت اندازہ کر لیا ہو گا کہ تائجیت کتنی جمہوریت پسند ہے، اسکا رنگ کیسا متنوع اور کیسا ہر موقع کے مناسب ہے اس کے وسائل کتنے وسیع اور غیر متناہی ہیں، اور اس کے نتائج ماور فطرت کے نتائج کی طرح کیسے دوستانہ ہیں۔

محاضرہ ۳

ما بعد الطبیعیات کے بعض مسائل پر تائجی نظر

اب میں خاص خاص مسائل کے متعلق تائجی طریقہ کے استعمال کی چند مثالیں دیکھ کر آپ حضرات کو اس سے اچھی طرح مانوس کر دینا چاہتا ہوں۔ میں ان مثالوں سے ابتدا کرتا ہوں جو سب سے زیادہ خشک ہیں؛ اور اس سلسلہ میں سب سے پہلے سلسلہ جوہر کو لیتا ہوں۔ جوہر و عرض کا فرق بہت دیرینہ اور انسانی زبان کی ساخت کے اندر مبتدا و خبر کی شکل میں موجود ہے۔ اس فرق کا ہر شخص استعمال کرتا ہے۔ فرض کیجئے آپ کے پاس سیاہ تختہ پر لکھنے کی کھریا تھی ہے، اس کے صفات، خواص، عوارض، شیون و احوال، جو چاہے کہئے، کیا ہیں؟ سفید سی، بھر بھرا پن، لمبی اور گول شکل، پانی میں نہ گھلنا، وغیرہ وغیرہ؛ یہ صفات کھریا کی ایک مقدار کے ساتھ قائم ہیں جو اسی بنا پر جوہر یا عمل صفات کہلاتی ہے۔ اسی طرح لکھنے کے اس ڈسک کی صفات، لکڑی کے ساتھ، اور میرے اس کوٹ کی صفات، اون کے ساتھ، قائم ہیں بڑی ترتیب، ڈسک اور کوٹ کے جوہر ہیں۔ کھریا، لکڑی اور اون میں اختلاف کے باوجود کچھ خواص مشترک ہیں؛ اصلئے یہ اشیاء ایک اور جوہر کی صفات ہیں جو مادہ کہلاتا ہے۔ مادہ کی صفات شامل المکان اور مانع التداخل ہیں؛ علیٰ ہذا ہمارے خیالات و احساسات ہمارے نفوس کے احوال یا خواص ہیں؛ اور ہمارے نفوس اگرچہ جوہر

ہیں لیکن بذات خود نہیں بلکہ ایک عمیق تر جوہر کے شیون کی حیثیت سے جو روح کہلاتا ہے۔
 اس امر کا بہت پہلے ہی علم ہو گیا تھا، کہ کھریا کے متعلق ہیں جو کچھ معلوم ہے،
 وہ صرف یہ کہ کھریا 'سفید' سمجھ بھری وغیرہ ہوتی ہے، یا لکڑی کے متعلق ہم جو کچھ جانتے ہیں،
 وہ صرف اتنا کہ یہ مٹتی ہے اور فیصلی وغیرہ ہوتی ہے۔ غرض یہاں ہر جوہر کو ہم صرف صفات
 کے ایک مجموعہ کی حیثیت سے جانتے ہیں، یہی صفات ہمارے واقعی تجربہ کے لئے کسی جوہر
 کی ساری نقد قیمت ہوتے ہیں۔ انہی کے پردہ میں جوہر نظر آتا ہے اگر ان سے ہمارا
 قطع تعلق ہو جائے تو جوہر کے موجود ہونے کا ہم کو شک تک نہ ہو۔ اگر خدا ان صفات کو
 بلا کسی تبدیلی کے مسلسل پھینکتا رہے اور کسی خاص وقت پر اپنی قدرت کاملہ سے انہیں
 فنا ہوئے بغیر جوہر کو فنا کر دے تو ہمیں جوہر کے فنا ہونے کا علم ہی نہ ہو، کیونکہ انہیں فنا ہونے
 سے ہمارے تجربہ میں کوئی فرق پیدا نہ ہوگا۔ اسی بنا پر اسیہ کہتے ہیں کہ جوہر ایک فرضی خیال
 ہے جو اسما کو اشیا بنا دینے کی دیرینہ انسانی عادت کا نتیجہ ہے۔ مظاہر مجموعوں کی شکل
 میں نظر آتے ہیں: ایک مجموعہ کھریا کا ہے، دوسرا لکڑی کا، تیسرا کسی اور شے کا، اہر مجموعہ کا
 ایک نام ہوتا ہے۔ ہم سمجھنے لگتے ہیں کہ یہ نام کسی ایسی شے پر دال ہے جسے ساتھ یہ مجموعہ مظاہر
 قائم ہے؛ مثلاً آج گرمی کی کمی اس شے کا نتیجہ فرض کیجاتی ہے جسے موسم کہتے ہیں۔
 موسم حقیقت میں دونوں کے ایک مجموعہ کا نام ہے، لیکن ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ موسم کوئی شے
 ہے جو دن کے پس پشت رہتا ہے۔ اسی طرح عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ نام، ایک مستقل
 ہستی کی حیثیت سے اس واقعہ کے پس پشت موجود ہوتا ہے جو اس کا سمجھی ہے۔ اسیہ
 کہتے ہیں کہ یہ بات یقینی ہے کہ منظر ہی غرض کا قیام اسما کے ساتھ نہیں، اور اگر اسما کے
 ساتھ نہیں تو کسی کے ساتھ نہیں۔ اصل یہ ہے کہ غرض میں بعض کا بعض کے ساتھ اتصاف یا ایک
 باہم چسبہ لگی ہوتی ہے؛ اسلئے اس خیال کو ترک کر دینا چاہئے کہ انہیں اتصاف کا سرچشمہ
 ایک جوہر ہے جو اگرچہ ہمارے لئے ناقابل رسائی ہے، لیکن وہ انہیں اس طرح جوڑے رکھتا
 ہے جس طرح پچکاری میں مصالحہ اس کے مختلف ٹکڑوں کو جوڑے رکھتا ہے۔ محض یہ اتصاف ہی
 وہ شے ہے جو تصور جوہر سے ظاہر ہوتی ہے؛ باقی نفس اتصاف کے پس پشت اور کوئی
 شے نہیں۔

مدیت نے جوہر کا خیال فہمِ مسلم سے لیا، اور اسے نہایت اصطلاحی و بدیہی بنا دیا۔

88 چونکہ جوہر ہم سے بالکل الگ رہتا ہے، اسلئے تاجمیت کے نقطہ نظر سے شاید ہی کوئی اور شے ہمارے لئے اتنی بے نتیجہ ہو جتنے کہ جوہر ہیں؛ تاہم کم سے کم ایک صورت میں مدریت نے جوہر پر تاجمیت کی طریقہ سے غور کر کے تصور جوہر کی اہمیت ثابت کر دی۔ میرا اشارہ ان نزاعا کی طرف ہے جو عشائے ربانی کے اسرار کے متعلق پیدا ہوئیں۔ تاجمیت کے نقطہ نظر سے کم از کم اس موقع پر جوہر کی عظیم اٹان قیمت معلوم ہوتی ہے، عشائے ربانی میں چونکہ عقل کے عوارض نہیں بدلتے پھر بھی وہ حضرت مسیحیٰ عیسیٰ کا جوہر بن جاتی ہے، اسلئے یہ انقلاب لازماً صرف جوہر میں ہوتا ہوگا۔ یعنی بطور سمجھہ رونی کے محسوس اظہار ہی خواہ بدلتے بغیر صرف اسکا جوہر ربانی جوہر سے بدل جاتا ہوگا۔ گو رونی کے خواہ بدستور باقی رہتے ہیں، تاہم یہ عظیم اٹان فرق پیدا ہوتا ہے کہ جو لوگ اسے کھاتے ہیں وہ دراصل خود ربانی جوہر کو کھاتے ہیں لہذا اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ جوہر اپنے عوارض سے ملحد ہو کر دوسرے جوہر کے عوارض اختیار کر سکتا ہے تو جوہر کے اس خیال کا ہماری زندگی پر عظیم اثر پڑے گا۔

89 جوہر کے تصور کا صرف یہی وہ تاجمیت استعمال ہے جبکہ مجھے علم ہے، اور ظاہر ہے کہ اسپرینجی کی کے ساتھ وہی لوگ غور کریں گے جو حقیقی حضور کا عقیدہ دیگر مستقل دلائل کی بنیاد پر رکھتے ہیں۔

بارکھلے نے مادی جوہر پر ایسے پرزور طریقہ سے تنقید کی کہ اسکا نام بعد کے سارے فلسفہ میں گونجتا رہا۔ اس موضوع پر بارکھلے کی بحث اس قدر مشہور ہے کہ یہاں صرف اسکا تذکرہ کافی ہے۔ بارکھلے جس خارجی دنیا کو ہم جانتے ہیں، اسکا انکار تو محض انکو اور محکم کر دیتا ہے۔ البتہ اسکا یہ دعویٰ ہے کہ اگر مدریت کے مادی جوہر کے خیال کو تسلیم کر لیا گیا ہو تو ہمارے لئے ناقابل رسائی خارجی دنیا کے پس پشت موجود اور خود اس دنیا سے زیادہ عمیق و واقعی، اور اسکی قیام کے لئے ناگزیر ہے تو یہ خارجی دنیا کے عدم واقفیت کا سب سے بڑا ثبوت ہوگا۔ اسی لئے اسکا قول ہے کہ جوہر کو تو ختم کر دو، اور خدا کو مان لو (جس کو تم سمجھ اور پہنچ سکتے ہو)؛ جو براہ راست محسوس دنیا کو تھکڑے لئے بیجا رہتا ہے، اور تم الہی اقتدار کی بنا پر اسکی تصدیق و تائید کرتے ہو؛ مادہ پر بارکھلے کی یہ تنقید بالکل تاجمیت پسندی کے اصول پر تھی۔ مادہ کو ہم رنگ، شکل، سختی، نرمی، وغیرہ کے احساسات کی مشیت سے جانتے ہیں؛ یہی احساسات اس نظر کی نقد قیمت ہیں۔ مادہ کے مادی وجود کے یقینی

ہیں کہ ہم کو یہ احساسات مل جاتے ہیں اور اسکے عدم کے یہ معنی ہیں کہ ہم ان احساسات سے محروم رہتے ہیں۔ بس صرف اپنی احساسات کا نام مادہ ہے، اسلئے بار کلمے مادہ کا انکار نہیں کرنا بلکہ صرف یہ بتانا ہے کہ اسکے معنی کیا ہیں؟ یہ اس شے کا صحیح نام ہے جو بس احساسات کی حد تک نظر آتی ہے۔

لاک اور اسکے بعد تھوم نے روحانی جوہر کے خیال پر بھی اسی طرح کی تباہی متغیہ کی، لیکن میں یہاں صرف لاک کی اس بحث کا ذکر کروں گا جو اس نے ہماری شخصی ہویت پر کی ہے۔ لاک تباہیت کے نقطہ نظر سے اس خیال کو یہ حجت پر کی شکل میں تحلیل کر دیتا ہے؛ چنانچہ اسکے نزدیک شخصی ہوت کے یہ معنی اتنے شعور کے ہیں کہ زندگی کے ایک لمحہ میں ہم کو اور لمحے یاد آجاتے ہیں اور ہم محسوس کرتے ہیں کہ وہ سب ایک ہی شخصی تاریخ کے اجزاء ہیں، اعلیٰ ہمارے زندگی کے اس عملی تسلسل کی توجیہ ہمارے روحانی جوہر کی وحدت سے کرتی ہے؛ لیکن لاک کہتا ہے فرض کرو خدا ہم سے شعور سلب کر لے، تو کیا اس وقت اس روحانی جوہر کے وجود سے ہم کو کوئی فائدہ ہوگا؟ یا فرض کرو وہ ایک ہی شعور مختلف روحوں میں بکاردے، تو کیا ہم کو اپنی ذات کے تحقق کے وقت اس اشتراک شعور سے کسی طرح کا نقصان ہوگا؟ لاک کے زمانہ میں روح کو خاص طور پر ثواب یا عقاب کا مکمل سمجھا جاتا تھا۔ اب ذرا یہ دیکھئے کہ وہ اس سلسلہ پر بحث کرتے وقت کیسے تباہیت کے نقطہ نظر کو قائم رکھتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ”فرض کرو کہ ایک شخص سمجھتا ہے کہ میں وہی روح ہوں جو بھی نیسٹر یا تھرمسٹس تھی تو کیا وہ ان دونوں کے افعال کو کسی اور شخص کے افعال سے زیادہ (جو کبھی موجود تھا) اپنے افعال قرار دے سیکے گا؟ لیکن فرض کرو کہ اسے نیسٹر کے کسی فعل کا شعور ہوتا ہے، جسکی بنا پر وہ نیسٹر اور اپنی ذات کو ایک ہی سمجھتا ہے۔ . . . جزا و سزا کا استحقاق و جواز بھی شخصی ہویت کے اندر مضمر ہے۔ یہ خیال قرین عقل ہے کہ انسان جس چیز سے نا آشنا ہے محض ہوگا، اسکا ذمہ دار نہ ہوگا، اور جب اسکی قسمت کا فیصلہ ہوگا تو اسکا ضمیر اسے ملزم یا معذور سمجھے گا۔ فرض کرو کسی کو ان افعال پر سزا دی جا رہی ہے جو اس سے کبھی زندگی میں سرزد ہوئے تھے، لیکن اب ان سے بالکل بے خبر ہے تو ایسی صورت میں اسکی سزایابی اور سرے سے اسکے معصیت زدہ پیدا ہونے میں کیا فرق ہوگا؟“

92

غرض آک کے نزدیک ہماری شخصی ہویت تمام تر ان جزئیات کے اندر مضمر ہوتی ہے جن کی تاجت کی رو سے تحدید کی جاسکتی ہے۔ آیا ان قابل تصدیق جزئیات یا واقعات سے آک کسی اور روحانی مبداء کے ساتھ یہ ہویت قائم ہے؟ یہ ایک محض عجیب و غریب خیال ہے۔ لاک چونکہ مصالحت پسند تھا اسلئے اس نے خاموشی کے ساتھ اس خیال کو برداشت کر لیا کہ شعور کے پس پشت ایک جوہری روح بھی موجود ہے، لیکن اس کے جانشین ہیوم اور ہیوم کے بعد اکثر تجربیت پسند علمائے نفسیات نے ہماری داخلی زندگی کے قابل تصدیق التعاقبات کے علاوہ روح کا انکار کر دیا۔ غرض یہ لوگ روح کو اس کے تجربہ کی دنیا میں پھراڑ آئے اور تصورات اور ان کے باہمی مخصوص علاقے کی نقد ریز گاریوں سے اسکو بھٹالیا۔ جیسا میں نے بار کلمے کے مادہ کے متعلق عرض کیا تھا، اسی طرح روح بھی 'خیر' یا 'حق' صرف اسی حد تک ہے، اس سے زیادہ نہیں۔

93

مادی جوہر کے تذکرہ سے قدرۃ مادیت کا خیال آجاتا ہے، لیکن فلسفیانہ مادیت سے یہ لازم نہیں آتا کہ مادہ کو کوئی مابعد الطبیعیاتی مبداء تسلیم کیا جائے۔ انسان بار کلمے کی طرح مادہ کے اس مفہوم کا سختی کے ساتھ انکار کر سکتا، یا کم سے کم اس کی طرح منظریت پسند ہو سکتا ہے، اور اسے باوجود وہ اس معنی میں مادیت پسند بھی ہو سکتا ہے کہ اعلیٰ مظاہر کی ادنیٰ مظاہر سے تشبیہ کرتا ہو، اور دنیا کی قسمت کو اس کے نسبتہ اند سے اجزاء قوی کے حجم پر چھوڑ دیتا ہو۔ اسی وسیع تر مفہوم کے لحاظ سے مادیت یعنی روحانیت یا الہیت کی ضد کا یہ خیال ہے کہ دنیا کا سارا کارخانہ جمائی فطرت کے دم سے چل رہا ہے، اگر انسان پوری طرح واقعات سے آگاہ ہے تو (چاہے تصویریت کے بقول) فطرت صرف ہمارے نفس ہی کیلئے موجود ہو یا ایسا نہ ہو) بہر کیف وہ مضمراتی حالات کی بنیاد پر انسانی ذہن کے بہترین نتائج کی توجیہ کر سکتا ہے۔ ہمارے ذہنوں کو بہر صورت ظلت کی نوعیت وہی قلمبند کرنا پڑے گی جو ہے، اور اس کو اند سے طبیعی قوانین کی وساطت ہی سے کاروبار رہنا پڑے گا۔ بالکل کی مادیت کا یہی رنگ ہے جس کو فطرت کہنا زیادہ بہتر ہے۔ فطرت کے بالمقابل احمیت نظر آتی ہے جسے وسیع تر معنوں میں روحانیت کہہ سکتے ہیں۔ روحانیت کا یہ بھوی ہے کہ نفس کا فعل اشیاء کو صرف دیکھنے اور قلمبند

کرنے ہی تک محدود نہیں بلکہ وہ انہیں چلاتا اور ان پر عمل کرتا ہے؛ اور اس طرح دنیا کی رہنمائی اسکے ادنیٰ نہیں بلکہ اعلیٰ اجرا کرتے ہیں۔

اس مسئلہ پر گواہی کثرت کیجاتی ہے، لیکن اس کثرت کی حیثیت جالیاتی ترجیحات سے زیادہ نہیں ہوتی۔ مادہ کثیف، ناتراشیدہ، درشت اور غلیظ ہے؛ روح پاکیزہ، اور اعلیٰ اور اشرف ہے؛ چونکہ عالم کی شان کے یہی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس میں فوقیت کا شرف اعلیٰ ہی کو حاصل ہو، اس لئے روح کو عالم کا فرمانروا اصول قرار دینا چاہئے۔ عقلیت کی بڑی کمزوری یہ ہے کہ اسکے نزدیک تجربی اصول ایسی آخری حد ہے، جہاں پہنچ کے ذہن بس مدعا نہ منکر یا کثافت کر سکتا ہے۔ روحانیت جس حیثیت سے اکثر تسلیم کیجاتی ہے اسکے لحاظ سے ہم اسے صرف اس حالت کا نام کہہ سکتے ہیں جہاں انسان بعض تجربیوں کو پسند اور بعض کو ناپسند کرتا ہے مجھے یاد ہے کہ ایک لائق روحانیت پسند پروفیسر جب مادیت کا ذکر کرتے تھے تو اسے غلیظ فلسفہ کہتے تھے، اور اپنے خیال میں یہ سمجھتے تھے کہ یہ نام مادیت کی تردید کیلئے کافی ہے۔

اس طرح کی روحانیت کا جواب دینا آسان ہے، اور اسپنسر نے اس کا قاطع جواب دیا ہے۔ اس نے اپنی نفسیات ملہ اول کے آخر میں چند صفحہ خوب کہے ہیں؛ ان میں یہ دکھایا ہے کہ جو مادہ، اس قدر نازک ہو، جسکی حرکت میں ایسی ناقابل تصور تیزی و صفائی ہو جیسے جدید سائنس کی توجہات کی بنیاد ہے اس مادہ میں غلاظت باقی نہیں رہ سکتی۔ اس نے یہ بھی دکھایا ہے کہ ہم فانی انسانوں نے روح کا جو تصور قائم کیا ہے وہ بجائے خود اس قدر ناتراشیدہ ہے کہ واقعات فطرت کی کامل نزاکت پر عادی نہیں ہو سکتا؛ اسکا یہ قول ہے کہ یہ دونوں لفظ فقط ایک علامت ہیں، اور دونوں کا اشارہ اس ناقابل علم حقیقت کی طرف ہے جس میں دونوں کا اختلاف ختم ہو جاتا ہے۔

تجربہ ہی اعتراض کا تجربہ ہی جواب کافی ہوتا ہے؛ چنانچہ جہاں تک مادہ کی غلاظت و ناتراشیدگی کی وجہ سے مادیت پسندی پر اعتراض کا تعلق تھا، اسپنسر نے اعتراض کی بنیاد ہی کو کھٹکھٹا کر دیا۔ دراصل مادہ کی لطافت بے انتہا اور ناقابل یقین حد تک لطیف ہے جس شخص نے کبھی مردہ بچے یا مردہ والدین کا چہرہ دیکھا ہے، اسکی نظریہ مادہ کو، صرف ہی ایک واقعہ کی بنا پر کہ وہ کم از کم ایک زمانہ تک ایسی دلکش صورت اختیار کر سکتا تھا

ہمیشہ کے لئے ایک مقدس شے بنانا چاہئے۔ زندگی کا اصول خواہ مادی ہو یا غیر مادی، بہر صورت مادہ شریک عمل ہوتا اور زندگی کے تمام مقاصد کیلئے کارآمد ہوتا ہے۔ یہ محبوب ستارح بھی مادہ کے امکانات میں تھا۔

آئیے! اور جامع عقلیت پسندی کی طرح محض اصول پر قناعت کرنے کے بدلے اس مسئلہ کے متعلق تائجی طریقہ سے کام لیں۔ مادہ سے ہماری کیا مراد ہے؟ اگر دنیا کو مادہ یا روح قرار دیں تو اس سے علمی فرق کیا پیدا ہو گا؟ میرے خیال میں اب اس مسئلہ کی نوعیت بدل جائے گی۔

میں سب سے پہلے ایسی توجہ ایک عجیب واقعہ کی طرف منطقت کرنا چاہتا ہوں۔ ہم دنیا کا خالق مادہ کو تسلیم کریں یا خدا کو؟ جہاں تک دنیا کے ماضی کا تعلق ہے اس سے شہد بھر سرق نہ ہو گا۔

فرض کیجئے کہ انجمن تہ عالم کی تمام چیزیں ہمیشہ کے لئے اٹل بنا کر دیدی گئیں، وہ اسی وقت انجم ہو گئیں اور آئندہ ان کا کوئی مستقبل نہیں۔ اب خدا پرست اور مادہ پرست اس عالم کی تاریخ کی اپنے اپنے رنگ میں توجہ کرتے ہیں، خدا پرست یہ دکھلاتا ہے کہ انھیں خدا نے کیسے بنایا تھا، اعلیٰ خدا مادہ پرست ہم فرض کیجئے لیتے ہیں کہ اسی قدر کامیابی کے ساتھ یہ دکھلاتا ہے کہ یہ فطرت کی اندھی توڑوں سے کیسے بنی ہیں۔ اس کے بعد تائجیت پسند سے یہ فرمائش کی جاتی ہے کہ وہ ان نظریوں میں انتخاب کرے، تو وہ کیا کرے گا؟ اگر دنیا مکمل ہو چکی ہے تو وہ کیسے اپنے

میار کا استعمال کرے گا؟ اس کے نزدیک تصورات ایسی چیزیں ہیں جنہیں لیکے انسان تجربہ کی دنیا میں واپس آتا ہے اور فرق کی تلاش کرتا ہے۔ مگر اس مفروضہ کی بنا پر نہ کوئی تجربہ ہو گا اور نہ کسی ممکن فرق کی توقع ہوگی۔ چونکہ وہ دونوں نظریوں کے تمام نتائج ظاہر ہو گئے اور پیش نظر مفروضہ کی بنا پر یہ ثابت ہو گیا کہ دونوں نظریے ایک ہیں اسلئے تائجیت پسند یہ کہے گا کہ مختلف ناموں کے باوجود دونوں کے معنی ایک ہیں؛ اور محض لفظی بحث ہے (میزر) مفروضہ یقیناً یہ ہے کہ جو کچھ ہے اس کی توجہ میں دونوں نظریوں کو یکساں کامیابی ہوئی ہے۔ ذرا سچے دل سے غور کیجئے! اگر خدا کا کام مکمل ہو گیا اور دنیا ختم ہو چکی ہے تو خدا کے وجود کا اب کیا فائدہ ہو گا۔ اب اس سے زیادہ قیمت نہ ہوگی سمجھنی اس دنیا کی، اسکی قدرت کے متعلق صرف اس قدر نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ اس کی کمالات میں ہیں اور نقصان بھی۔ چونکہ اس کا کوئی

مستقبل نہ ہوگا، اور چونکہ اسکا پورا مفہوم اور پوری قیمت ان احساسات کی شکل میں مستحق اور ادا ہو چکی ہوگی جو اسکے ساتھ پیدا ہوئے تھے اور اب اسی کیساتھ ختم ہو گئے، چونکہ وہ حقیقی دنیا کی طرح کسی انہوالی چیز کو تیار نہ کرے گی، اور یوں آپس کی سیلی یا قیمتی اہمیت نہ پیدا ہوگی، اس لئے کیوں اسکے ذریعہ سے خدا کی، کہنا چاہئے کہ پائش کی جائے۔ خدا جو کچھ کر سکتا تھا کر چکا، اس حد تک ہم اسکے مشکور ہیں، مگر اس سے زیادہ نہیں۔ اسکے بالمقابل نظریہ کو لیجئے؛ تو وہ یہ کہتا ہے کہ مادہ کے ذریعے اپنے قوانین کی پابندی کر کے اس دنیا کو بے کم و کاست بنائیں، تو کیا اس نظریہ کی رو سے ہم خدا کی طرح مادہ کے ذروں کا مشکور نہ ہونا چاہئے؟ اگر ہم خدا کو نظر انداز کر کے صرف مادہ کو ذمہ دار قرار دیں تو ہمارا کونسا نقصان ہو جائے گا؟ کوئی مخصوص 'مردنی'، 'دورستی' (جو مادہ کی طرف منسوب کیجاتی ہے۔ ہم کہاں سے آجائے گی؟ اگر تجربہ ہمیشہ وہی رہے جو اوقت ہے تو خدا انکی موجودگی سے انکی 'زندگی' و 'مایہ داری' میں کیسے اضافہ ہو سکے گا۔

98

صاف بات یہ ہے کہ اس سوال کا جواب دنیا غیر ممکن ہے جس دنیا کا ہم کو واقعی تجربہ ہے اسے دونوں مفروضوں میں تفصیل کے لحاظ سے یکساں براؤننگ کے بقول تعریف و تجویز کے لحاظ سے یکساں تسلیم کر لیا گیا ہے۔ دونوں صورتوں میں دنیا جیسی ہے ویسی ہی رہتی، وہ ایک ایسا علیحدہ ہے جو وہیں نہیں لیا جاسکتا۔ انکی علت مادہ قرار دینے سے ان اجزا میں کوئی کمی ہوگی جن سے یہ بنی ہے؛ خدا کو انکی علت قرار دینے سے ان میں کوئی اضافہ ہوگا۔ وہ خدا ہیں یا سالمات جو کچھ ہیں اسی دنیا کے ہیں کسی دوسری دنیا کے نہیں۔ اگر خدا ہے تو وہ بھی وہی کر رہا ہے جو سالمات کرتے، یا یوں کہئے کہ سالمات کے پر وہیں نظر آئے خود اس مشکر یہ کو حاصل کرتا ہے جو سالمات کو ملتا چاہئے اس سے زیادہ اور کچھ نہیں۔ اگر خدا کی موجودگی سے اس کا رخاندہ میں کوئی نیا پہلو یا نیا تجربہ نہیں ظاہر ہوتا، تو کیسی موجودگی سے خدا کی عظمت میں کوئی اضافہ نہیں ہو سکتا۔ نہ ایسی حالت میں خدا کے ذریعے اور صرف قدروں کی کارسرمائی سے خدا کی عظمت میں کمی ہوتی ہے۔ جب تماشائیت ختم ہو چکے اور پر وہ گر جائے تو اسے مصنف کو نہ استاد قن کہنے سے تماشاکچھ بہتر ہو جائے گا اور نہ انڈی کہنے سے تماشاک خراب ہو جائے گا۔

99

اسلئے اگر ہمارے مفروضہ سے آئندہ تجربہ یا طریق کار کے متعلق کوئی امر اخذ نہ کیا جاسکا

دادیت اور الہیت کی ساری بحث بے معنی اور بھل ہوگی۔ اس صورت میں خدا اور مادہ دونوں کے معنی بالکل ایک ہو چکے ہوں گے یعنی لاکھ و کاست و دھات جو ایسی مختتم دنیا بنا سکی۔ اور ہر طرح کی فضول بحث کے نام سے جو شخص کانٹوں پر ہاتھ رکھے گا وہ بڑا بھگدار ہوگا۔ اسی لئے اکثر آدمی 100 جبلتہ اور سائنس دان ارادہ ایسی فلسفیانہ بحثوں کے نام سے کانٹوں پر ہاتھ رکھتے ہیں جن سے آئندہ متعین نتائج کے پیدا ہونے کی کوئی توقع نہیں ہوتی۔ ہم فلسفہ سے متعلق اس الزام سے خوب واقف ہیں کہ اگلی بحث لفظی اور لاعمل ہوتی ہے۔ اگر تاجبیت صحیح ہے، اور ان نظریات سے کوئی عملی نتیجہ نہیں نکلتا، خواہ کیا ہی بعید سے بعید اور نازک سے نازک ہو، تو فلسفہ پر یہ الزام بالکل بجا ہے۔ عام آدمیوں اور سائنس دانوں کا تو یہی قول ہے کہ انہیں اس طرح کے کوئی نتائج نظر نہیں آتے ناب اگر مابعد الطبیعیات دے بھی کوئی ایسا نتیجہ نہیں بتا سکے تو دوسروں کی مخالفت بالکل حق بجانب ہے۔ انکا علم شاندار یا وہ گوئی کا مقصد ہے اور اسکی تعلیم کے لئے پروفسر مقرر کرنا حماقت میں داخل ہے۔

اسی لئے مابعد الطبیعیات کے ہر سچے مباحثہ میں کوئی نہ کوئی عملی نتیجہ خواہ وہ کتنا ہی ظنی و بعید کیوں نہ ہو ضرور شامل ہوتا ہے۔ آئیے اس امر کے اندازہ کے لئے ہم اس مسئلہ کو لیں جو سوت ہمارے پیش نظر ہے اور یہ فرض کریں کہ ہم اسی دنیا میں ہیں جس میں رہتے ہیں جس کا کوئی مستقبل ہے اور جو ابھی نامکمل ہے۔ اس نامکمل دنیا میں الہیت یا ادیت کا سوال ہی عملی اور اس قابل ہوگا کہ اگلی ہیئت کا اندازہ کرنے کے لئے تھوڑا سا وقت صرف کیا جائے۔ 101 اگر تجربہ کے تابہنوز واقعات کو ایک طرف محض اند سے سالمات کے ابدی قوانین کی بے مقصد تشکیل کا، یا دوسری طرف خدا کی دانائی کا نتیجہ قرار دیا گیا، تو ہمیں سے ہر صورت کے لحاظ سے ہمارے عمل میں کیا اختلاف ہوگا۔ یہ صحیح ہے کہ گزشتہ واقعات کے نقطہ نظر سے کوئی فرق نہ ہوگا، جو واقعات پیش آئے وہ لے تھے وہ پیش آچکے جو نفع ان سے ہونے والا تھا وہ ہو چکا، خواہ انکا سبب خدا ہو یا سالمات، دونوں کا حاصل ایک ہے۔ اسی بنا پر بھل جیت سے مادہ پرست اس مسئلہ کی عملی اور آئندہ حیثیت کو یکسر نظر انداز کر کے یہ دکھاتے ہیں کہ اگر مادہ سے امتداد فرمائے حاصل ہو سکتے ہیں تو وہ اپنے کارنامہ کے لحاظ سے خدا کی طرح ایک متحدہ سستی ملک و حیثیت خدا مرادف اور وہی ہے، جس کو تم خدا کہتے ہو۔ اور یوں لفظ ادیت سے ذم کے پہلو، بلکہ خود اس لفظ ہی کو اپنی اصطلاح سے خارج کر دینا چاہتے ہیں۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ ایسے

102

الفاظ کو استعمال کرنا ہی چھوڑ دو جن میں متخالف پیدا ہو گیا ہے؛ اور ان کے بجائے ایسے الفاظ استعمال کرو جو ایک طرف ملایا نہ مخایم اور دوسری طرف مادیانہ تاثر اشیدگی انگیز چوہن اور سستی سے پاک ہیں۔ خدا یا مادہ کے بجائے ترازل، فیسی طاق، یکہ و تنہا قوت اکہو! یہی وہ طریقہ ہے جس پر اسپنسر زور دیتا ہے۔ اگر فلسفہ کا کام صرف باطنی پر غور کرنا ہو تا تو یقیناً اسپنسر کی یہ رائے اس کے ایک اچھے تائجیت پسند ہونیکا اعلان کرتی۔

لیکن فلسفہ کو مستقبل پر بھی نظر رکھنا پڑتی ہے۔ دنیا جو کچھ کر چکی ہے اسیں جو کچھ ہو چکا ہے اس سے جو کچھ مل چکا ہے ان سب کے دیکھنے کے بعد فلسفہ کو یہ پوچھنا پڑتا ہے کہ آئندہ کے لئے یہ کیا وعدہ کرتی ہے؟ کوئی ایسا مادہ بتاؤ جو کامیابی کا وعدہ کرتا ہو جو اپنے قوانین کی رو سے جس کمال تک پہنچا دینے کا میثاق ہو؛ پھر دیکھئے کہ جس طرح اسپنسر اپنی فیسی طاق کی پریش کرتا ہے اسی طرح ہر متغول پسند آدمی اس مادہ کی پریش کرے گا۔ اس طرح کے مادہ سے صرف اتنا بکارت پیدا ہوگی بلکہ تا مادہ پیدا ہوتی رہے گی اور یہی ہیں جانے۔ جو کچھ خدا جو کچھ کرتا ہے وہی یہ مادہ بھی کرے گا اس لئے وہ خدا کے مساوی ہوگا اس کا افضل خدا کا فعل ہوگا اور یہ اس دنیا میں ہوگا جہاں خدا کی ضرورت نہ ہوگی؛ ایسی دنیا میں خدا کی کمی بجاطور پر محسوس نہ کی جاسکے گی۔

103

لیکن جس مادہ سے اسپنسر کے کائناتی ارتقاء کا عمل جاری ہے کیا وہ اسی طرح کے کسی نہ ختم ہونے والے کمال کا اصول ہے؟ یقیناً نہیں۔ کیونکہ جس خیر یا نظام کی بنیاد کائناتی ارتقاء پر ہے اس کا انجام سائنس کی مشین کوئی کے بموجب فنا ہے۔ اسپنسر نے جو کچھ اس بحث کے صرف جاہلیاتی پہلو کو پیش نظر رکھا اور ملی پہلو کو نظر انداز کر دیا، لہذا اس عقیدہ کے حل کرنے میں ان سے کوئی خاص مدد نہیں ملتی۔ اب ذرا ہمارے عملی نتائج کے اصول سے کام لیتے، پھر دیکھئے کہ فوڈ الہیت یا مادیت کے سوال میں فیسی اور زبردست اہمیت پیدا ہوتی ہے۔ الہیت اور مادیت کو اگر باطنی کے نقطہ نظر سے دیکھئے، تو ان دونوں میں کوئی نزاع نہیں معلوم ہوتا، لیکن اگر مستقبل کے نقطہ نظر سے دیکھئے تو یہ دونوں اصول تجربے سے متعلق دو مختلف نقطہ پیش کرتے ہیں۔ میکانیکی نقطہ ارتقاء کی رو سے جس قدر خوشوقتی کے موقع ہیں اپنے معنوی نظامات کی بدولت حال اور بعد نصیب العین ہمارے غرض کی بدولت ماضی ہوتے ہیں، ان سب کے لئے مادہ و حرکت کی تقسیم در تقسیم کے قوانین کا مشکر رہونا چاہئے، لیکن یہی قوانین

104

ایکدن اپنا کام آپ تمام کر کے رہیں گے۔ عالم کے اس آخری حشر کی تصویر ارتقائی سائنس کی پیشین گوئیاں بھی ہیں وہ آپ سب کو مسلم ہے؛ اسے بیان کرنے کے لئے مجھ کو بالعموم کے الفاظ سے بہتر تبصیر نہیں مل سکتی۔ ہمارے اس نظام عالم کی طاقتوں کو زوال ہو گا؛ آفتاب کی روشنی ماند پڑ جائے گی؛ یہ زمین بے حرکت اور بے میل و نہار ہو کر اس دھڑک برداشت ذکر کیجیگی جس کی بدولت دم بھر بیٹے اسکی پر سکون تنہائی میں فوق آگیا ہے، انسان خاک میں مل جائیگا اور اسکے تمام خیالات بھی نیست و نالود ہو جائیں گے؛ جس بے چین شعور نے، عالم کی پرسکون مہر خاموشی کو توڑ کر، اسکے ایک گننام گوشہ میں چشم زدن کے لئے ہنگامہ بچا رکھا تھا، اسے چین آجائیگا؛ مادہ کو اب اپنا علم نہ ہو گا؛ غیر فانی یاد گاریں اور کارنامے، بلکہ خود موت اور موت سے بھی قوی تر محبت، یہ سب چیزیں اس طرح مٹ جائیں گی کہ گویا کبھی کچھ تھا ہی نہیں؛ انسان کی محنت، طمع، انہماک اور جفاکشی نے جو کچھ تسلسلہ نسل کیا تھا، اسکی بدولت کسی چیز کی حالت نہ ابھی ہو گی اور نہ بری۔“

105 بس اسکا یہی کاغذ ہے جو رہ رہ کے کھٹکتا ہے۔ یہ پہلو کہ عالم کے اس عظیم الشان طوفان میں، اگرچہ بہت سے جو اہل نگار سال نظر آتے ہیں گو بہت سے سحر آؤں ابراز کرتے پھرتے ہیں اور ہمارے خوش کرنے کے لئے ہماری دنیا کی طرح مٹنے سے پہلے ہماری نظر کے سامنے ٹھہرے رہتے ہیں، لیکن جب یہ نظر سے اوجھل ہو جائیں گے تو خود انکی ادیش قیمتی کے اُن عناصر کی قائم مقامی کے لئے جو ان میں موجود ہو چکے، عدم اور محض عدم رہ جائیگا۔ ختم، زحمت، ہستی کی ظلمتوں سے ہوش کے لئے روانہ نہ انکی صدائے بازگشت نہ یادگار، نہ کسی ایسی شے پر کوئی اثر جو اسکے بعد اسی طرح کے نصب العینوں کی فکر نے سکے۔ آجکل علمی مادیت کا جو منہوم سمجھا جاتا ہے، اسکے لحاظ سے یہی آخری اور بہت بربادی کی حقیقت ہے۔ دورانِ تقا کی اس بربادی کے بعد جو قومیں باقی رہ جائیں گی، وہ اعلیٰ نہیں بلکہ ادنیٰ قومیں ہونگی۔ اس حقیقت کا خود سہنسر کو بھی آنا ہی نہیں ہے، جتنا کسی اور کو۔ سیرہ کول اس طرح دلال قائم کرتا ہے کہ جیسے ہم اسکے اصول فلسفہ یقین مادہ و حرکت کی تائید کی پر از راہ حماقت محض جا لیا تی نقطہ نظر سے، اعتراض کر رہے ہیں مالاکہ میں چیز 106 ہے ہماری روح کا بیج وہ (مادہ و حرکت کی تائید کی نہیں بلکہ اسکے) آخری علمی نتائج کی انتہائی ترناں بھی ہے۔

نہیں، مادیت پر مصلیٰ اقراض ایجابی نہیں بلکہ سلبی ہے۔ مادیت کی اس وقت جو حالت ہے اسکی شکایت فضول ہے۔ ناسرائیدگی دہی ہو سکتی ہے جو ہے، یہ بھی معلوم ہے۔
بہیں شکایت اس بات کی ہے جو مادیت میں نہیں ہے، یعنی یہ کہ اس سے ہماری اعلیٰ اغراض کی مستقل ضمانت اور ہماری بعید تر امیدوں کی تکمیل نہیں ہوتی۔

بخلاف اسکے خدا کا خیال جا ہے ریاضیات کے ان خیالات سے وضاحت میں کتنا ہی کم ہو جو میکافنی فلسفہ میں رائج ہیں، لیکن کم از کم یہ فوقیت ضرور حاصل ہے کہ اس سے ایک اعلیٰ نظام کم کے دہی بقا کی ضمانت ہو جاتی ہے۔ اگر دنیا میں ایسا خدا موجود ہے جس کا حکم ناطق ہے تو جا ہے دنیا جگر ناک ہو جائے یا جم کر بربت بن جائے لیکن ہم خیال کرتے ہیں کہ اسکو قدیم نصب العینوں کا لحاظ ہے اور وہ نہیں کہیں نہ کہیں بار آور کرے گا؛ اسلئے یہ سامنے جزئی و متبہائی ہے اور بربادی و تباہی اشیاء کا باطل آخری انجام نہیں ایک

107

ادبی اخلاقی نظام کی یہ آرزو انسانی قلب کی سب سے گہری آرزووں میں ہے؛ ڈاٹھے اور ورڈسورٹھ کی طرح جو شعر اس نظام کے اذعان پر زندہ رہتے ہیں، انکے کلام کی غیر معمولی توت بخشی و تسلی دہی اسی واقعہ کی مرہون منت ہے۔ مادیت اور روحانیت کی اصل حقیقت مادہ کے اندرونی جوہر یا خدا کے مابعد الطبیعیاتی صفات کے متعلق ہو شکا خان تجربات نہیں بلکہ علی و جذباتی رجحانات، امید و توقع کے مطالبات کی تکمیل کا مطالبہ ان تمام نازک نتائج میں مضمر ہے جو انکے اختلاف سے پیدا ہوتے ہیں۔ مادیت اخلاقی نظام کی ابدیت سے انکار اور آخری امیدوں کے انقطاع کے مترادف ہے؛ روحانیت

اخلاقی نظام کی ابدیت کے اقرار اور امیدوں کی جولانیوں کے مترادف ہے۔ یہ بحث تعیناً ان لوگوں کے لئے کافی حد تک صداقت رکھتی ہے جنہیں اسکا احساس ہے، اور جتنک انسان انسان ہے اسوقت تک فلسفہ میں بنجیدگی کے ساتھ یہ بحث جاری رہے گی۔

مکن ہے آپ حضرات میں سے بعض اب بھی انکی مدافعت کے لئے تیار ہو جائیں اور تسلیم کرنے کے باوجود کہ دنیا کے مستقبل کے متعلق مادیت و روحانیت کی چٹن کوئیوں میں فرق ہے، عقلمندی کے نقطہ نظر سے اس فرق کو بعید اور ناقابل اعتبار قرار دیکے اس پر متنبہ بنائیں، اور کہیں کہ عقلمندی کی بات یہ ہے کہ ان آن بہت دور تک نظر نہ دوڑائے اور دنیا کے انجام کے متعلق ان وہمیات سے پرہیز کرے جو لیکن ہیں

108

صرف اتنا کہہ سکتا ہوں کہ اگر آپ کا یہی قول ہے تو آپ انسانی فطرت کے ساتھ نا انصافی کر رہے ہیں؛ آپ صرف بے عقلی کا لفظ بول کر مذہبی انسردگی کا فیصلہ نہیں کر سکتے۔ مطلق اشیاء مکمل اشیاء آخری اشارے فلسفہ کو پچاسروں کا رہے۔ تمام اعلیٰ طبائع ان پر سنجیدگی سے غور کرتے ہیں جو شخص اپنی نظر کو محدود و محدود رکھتا ہے، وہ شخص سطحی آدمی ہے۔

اس بحث میں واقعہ کی تنقیحات کا بلاشبہ ہمیں باعمل صحیح اندازہ نہیں؛ لیکن رشتہ کی تمام شکلیں ایسے کی طرف لے جاتی ہیں اور مادیت کا آفتاب نا امید می کے سمندر میں ڈوب جاتا ہے۔ مطلق کے بارے میں جو کچھ میں کہہ چکا ہوں، اسے ذرا یاد کیجئے۔ اسکی بدولت ہمیں اخلاقی تسلی ملتی ہے، یہی ہر مذہبی خیال کی حالت ہے۔ مذہبی خیال سے ہم میں سرگرمی پیدا نہیں ہوتی، بلکہ ہماری خوشی، ہماری بے غلامی، ہمارا اعتماد، حق بجانب ثابت ہوتا ہے۔ بیشک اسکی جو بنیاد مذہبی خیال بیان کرتا ہے وہ کافی مبہم ہے، خدا پر ایمان مجبور سے مستقبل کے جن نجات بخش واقعات کا ہم یقین ہوتا ہے ان کا حساب خائن کے ناہم طریقوں سے لگنا پڑے گا۔ ہم اپنے خدا کا مطالعہ اسکی مخلوق کے مطالعہ سے کر سکیں گے؛ لیکن اگر ہم خدا رکھتے ہیں تو اس جانفشانی سے پہلے ہی اس کے خیال سے لطف اندوز ہو سکیں گے۔ خود میرا یہ خیال ہے کہ خدا کی شہادت ابتداء انسان کے ذاتی و باطنی تجربات سے ملتی ہے؛ جب ان سے یکم تہ خدا لگتا تو اسکے ہم سے کم از کم تسلی کا فائدہ حاصل ہوگا۔ انکو یاد ہوگا، کل میں نے صداقتوں کے باہم تضاد، اور ایک کے دوسرے کو دیرت کرنے کے متعلق کیا عرض کیا تھا؛ خدا کے خیال کی صداقت کو کسی اور صداقتوں سے بروائی کرنا پڑتی ہے؛ یہ انکی اور وہ انکی آزمائش کرتی ہیں؛ جب ہماری تمام صداقتیں لادہ لاسٹ چڑ آجائیں تب جا کر ہمیں خدا کے متعلق ہماری آخری رائے قائم ہو سکتی ہے۔ یہ اسد کہنی چاہئے کہ حارضی تصنیف کی کوئی ایسی صورت مکمل آنے کی جس سے اختلافات مٹ سکیں گے۔

اب میں ایک نہایت قریب الشعلہ فلسفیانہ مسئلہ کو دیتا ہوں؛ ہمیں عالم میں نظم و نسق کا سوال۔ یہ خیال نامعلوم زمانہ سے چلا آتا ہے کہ خدا کا وجود بعض نظری واقعات سے ثابت ہوتا ہے۔ بہت سے واقعات ایسے معلوم ہوتے ہیں کہ گویا ایک دوسرے کو پیش نظر رکھ کے مرتب کئے گئے ہیں؛ مثلاً ہر

کی بوج، زبان، دم، بچے، اسی جگہ کے لئے بہت ہی موزوں ہیں، جہاں درختوں کی کثرت ہو، اور ان درختوں کی چھائی میں کھڑے رہتے ہوں۔ یا ہماری آنکھ کے مختلف حصے، قانون روشنی کے بالکل مطابق ہیں، جسکی شعاعوں سے شبکیہ پر تصویر حاف اثر آتی ہے۔ ان مختلف الاصل واقعات کے اس حد تک ایک دوسرے کے لئے موزوں ہونے سے یہ نتیجہ اخذ کیا گیا تھا کہ عالم کی آفرینش کسی نقشہ کے مطابق ہوتی ہے، اور اس نقشہ کا بنانے والا انسان دوست خدا ہے۔

اس استدلال کی پہلی منزل یہ تھی کہ نظم و نسق کا وجود ثابت کیا جاتا۔ چنانچہ فطرت کا کوئی ناگہان کے ایسے نتائج جمع کئے گئے جو جداگانہ استدلال کی باہم موزونیت سے پیدا ہوتے تھے؛ مثلاً ہماری آنکھ پیٹ کسی تاریکی میں، اور روشنی آفتاب میں پیدا ہوتی ہے؛ لیکن دونوں ایک دوسرے کے لئے یکے موزوں ہیں! اسی سے ظاہر ہے کہ یہ دونوں ایک دوسرے کے لئے پیدا کئے گئے ہیں۔ پیش نظر مقصد رویت ہے، اور اس مقصد کا لازمیہ حصول، آنکھ اور روشنی کے دو جداگانہ واقعات میں موزونیت۔ جب ہم اس امر کا خیال کرتے ہیں کہ ہمارے اسلاف اس استدلال کی قوت کو استفادہ متفقاً محسوس کرتے تھے، تو ہمیں یہ دیکھ کے تعجب ہوتا ہے کہ ڈارون کے نظریہ کی کامیابی کے بعد سے اسکی اہمیت اتنی کم رہ گئی۔ ڈارون نے ہیں یہ بتایا کہ اتفاقی واقعات 111 کو اگر کجائی کا وقت ملے تو وہ موزوں نتائج پیدا کر سکتے ہیں۔ اس نے یہ دیکھ کر فطرت کی قوت بہت سے ایسے نتائج کے پیدا کرنے میں برباد ہوتی ہے جو موزوں ہونے کی وجہ سے ضائع ہو جاتے ہیں۔ اس نے تطابق کی ایسی مثالوں پر زور دیا جن سے آفرینش کے نقشہ ساز کا اچھا نہیں بلکہ برا ہونا ثابت ہوتا ہے۔ سب کا دار مدار نقطہ نظر پر ہے۔ چال بس کھڑے کھلانے کیلئے ہڈ کے جسم کی مکمل موزونیت کھڑے کے نزدیک اس بات پر ولالت کرتی ہے کہ ہڈ کا کاردار بہت ہی سنگدل ہے۔

مشکلین نے اس خیال میں اتنی دست پیدا کر لی ہے کہ کہیں ڈارون کے واقعات ارتقائی و غل جو کچھ ہیں، اور پھر انکی تشریح سے تدبیر الہی کا اثبات بھی ہو سکتا ہے۔ ایک زمانہ میں تدبیر الہی اہمیکانیت یا شین کے مقابلہ اور دونوں میں سے ایک کے تسلیم کرنا سوال تھا؛ گویا انکی یکہتا تھا کہ میٹر جو تا میر سے پیر کے لئے موزوں ہے، اس لئے

شین سے اسکا بنیاد غیر ممکن ہے۔ لیکن ہم کو یہ معلوم ہے کہ یہ دونوں باتیں واقعہ ہیں؛ جو تا
شین سے بنائے؛ لیکن خود شین اس طرح ہی ہے کہ اس سے ہر کے لیے فوژوں جتنے ہی
ہیں۔ علم کلام کو خدا کے نقشہ آفرینش میں صرف اسی طرح کی توسیع کی ضرورت ہے۔ فی الحال کیلئے والو
کا مقصد صرف گیند کو گول تک پہنچا دینا نہیں (اگر یہی ہوتا تو وہ کسی دن المیہ صری رات میں
آتے اور گیند کو گول کے باہر رکھ جاتے) بلکہ وہ اس مقصد کو حالات کی ایک مقررہ
مشین یعنی کھیل کے قواعد اور کیلئے والوں کی مخالفت کی وساطت سے حاصل کرنا چاہتے ہیں
اسی طرح خدا کا مقصد؛ مثلاً ان کا صرف تحفظ نہیں؛ بلکہ وہ اس تحفظ کو فطرت کی
عظیم الشان مشین کے ذریعہ سے انجام دینا چاہتا ہے۔ فطرت کے عظیم الشان قوانین اور
مقابل قوتوں کے بغیر انسان کی آفرینش و تکمیل اس قدر بے مزہ ہوتی کہ خدا سے اپنے لئے
تجویز نہ کرتا۔

یوں نظم عالم سے استدلال کی صورت تو قائم رہتی ہے؛ لیکن اسکا وہ قدم ہیوولی
باقی نہیں رہتا جو پہل انسانی طریقہ کو متضمن تھا۔ اب آفرینش عالم کا نقشہ ساز اگلا انسان
خدا نہیں؛ اسکا نقشہ اتنا پمیل گیا ہے کہ ہم ان قانونوں کے لئے اسکا پوری طرح سمجھنا ممکن
ہے۔ اس کے نقشہ کی ماہیت کا خیال ہمارے دل پر ایسا چھا جاتا ہے کہ اس کے مقابل میں اس
نقشہ کے لئے نقشہ ساز ہوشیار ثبوت لامحالہ سا ہو جاتا ہے۔ یہ مشکل سے اس کا نشانی ذہن
کی نوعیت کو سمجھ سکے ہیں جس کا مقصد پوری طرح نیچی دہدی کے اس عجیب و غریب مجموعہ کی
شکل میں ظاہر ہوتا ہے جسے ہم حقیقی دنیا کے واقعات میں دیکھتے ہیں؛ بلکہ شاید ہم اسے
سمجھ ہی نہیں سکتے۔ نقشہ کے صرف لفظ سے نہ کوئی نتیجہ نکلتا ہے اور نہ کسی امر کی تشریح
ہوتی ہے۔ اب یہ سوال ہی بیکار ہے کہ آفرینش عالم کا کوئی نقشہ ہے یا نہیں۔ اب اس
سوال یہ ہے کہ خواہ آفرینش عالم کا نقشہ ہو یا نہ؛ خود عالم کیا ہے؛ لیکن اس میں اصل
جواب تمام جزئیات فطرت کے مطالعہ سے مل سکتا ہے۔

یاد رکھئے کہ فطرت نے خواہ کچھ ہی پیدا کیا ہو یا پیدا کر رہی ہو؛ لیکن اسکے ذرائع
کہ ان پیدا کردہ اشیاء کے لئے کافی اور موزوں ہونا چاہئے؛ بہتہ دار ہی خواہ کوئی نوعیت
ہو؛ لیکن بالآخر موزونیت سے نظم و نسق کے وجود پر استدلال ہوگا؛ مثلاً کوہ پیلے کے
حال میں پھٹنے سے برباد شدہ گھر والے انسانوں اور جانوروں کی لاشوں غرقاب جہازوں

اور راکھ کے ڈھیروں کے ایک بولناک شکل میں ظاہر ہونے کے لئے اسکی پوری گزشتہ تاریخ کی ضرورت تھی۔ فرانس کو ایک قوم بننا اور مارٹینیک آباد کرنا تھا، ہمارے ملک کو زندہ رہنا اور وہاں جہاز بھیجنا تھے، اگر خدا کے بیش نظر ہی مقصد تھا تو اس مقصد کے حصول کے لئے گزشتہ صدیوں نے جس طرح اپنے اثرات کا استعمال کیا، اس سے بہت زیادہ عقل و دانش ثابت ہوتی ہے۔ یہی حالت ان تمام چیزوں کی ہے جو تاریخ یا فطرت میں نظر آتی ہیں اور بن کا واقعی حقوق ہوتا ہے، کیونکہ اشارے کے اجزاء سے ہمیشہ کوئی نہ کوئی معین نتیجہ نکلتا چاہئے خواہ اس نتیجہ میں مخالف ہو یا توافق۔ جو نتیجہ واقعی نکلا ہے اسے جب ہم دیکھیں تو یہ معلوم ہونا چاہئے کہ جن حالات سے یہ نتیجہ نکلا ہے وہ قصہ ایسے تجویز کئے گئے تھے کہ ان سے لامحالہ یہی نتیجہ نکلتا۔ اسلئے ہم ہر قابل تصور دنیا کے بارے میں خواہ اسکی کچھ ہی نوعیت ہو یہ کہہ سکتے ہیں کہ عالم کی پوری شیئیں اس طرح بنی تھیں کہ یہ نتیجہ اس سے پیدا ہوتا۔

114

اس بناء پر تائجی نقطہ نظر سے نقشہ کا محض لفظ ایک خالی کار تو س ہے اس سے نہ کوئی نتیجہ نکلتا ہے اور نہ کوئی کام ہوتا ہے، البتہ نقشہ اور نقشہ ساز کی حقیقت کا سوال بے شک اہم ہے اور اسکا تحقیق جواب بھی صرف واقعات کے مطالعہ سے مل سکتا ہے لیکن جن لوگوں کو نقشہ اور نقشہ ساز کے موجود ہونے اور نقشہ ساز میں شان الہی کے پائے جانے پر اصرار ہوتا ہے انہیں واقعات سے دیر طلب جواب کے لئے تک ان الفاظ سے بھی تائجی فائدہ حاصل ہوتا ہے: یہ وہی فائدہ ہے جو روح، خدا، مطلق، کے الفاظ سے حاصل ہوتا ہے۔ گو نقشہ یا نظم عالم کا خیال اشارے سے بالاتر یا انجی تو میں پوشیدہ محض ایک عقلی اصول کی حیثیت سے لا حاصل ہوتا ہے لیکن جب ہمارا ایمان اسے کسی دینی خیال کے قالب میں ڈھال لیتا ہے تو وہ ایک امید یا وعدہ بن جاتا ہے، اور جب اسکو لیکر ہم تہجد کی دنیا میں واپس آتے ہیں تو مستقبل کے متعلق ہماری دید میں اعتماد کا رنگ بٹھ جاتا ہے۔ اگر اشیاء کا انتظام اندھنی میں بلکہ بیباہق کے ہاتھ میں ہے تو ہم بہتر نتائج کی توقع نہ کر سکتے ہیں۔ یہی ہم اعتماد و تائجیت کے نقطہ نظر سے وہ اہم شے ہے جو بافضل نقشہ اور نقشہ ساز کے الفاظ میں نظر آتی ہے لیکن اگر کائناتی اعتماد غلط انہیں بلکہ صحیح ہے بدتر نہیں بلکہ بہتر ہے تو یقیناً وہ بہت ہی اہم چیز ہے۔ کم از کم ممکن صداقت کا اتنا حصہ تو ان الفاظ میں موجود ہی ہے۔

115

116

آئیے! ایک اور بحث کو لیں جو نہایت پامال ہو چکی ہے: یعنی جبر و اختیار۔ جو لوگ اختیار کے قائل ہیں، وہ اکثر عقلیت کے رنگ میں اسے قائل ہیں؛ ان کے نزدیک اختیار ایک ہول، ایک حقیقی قوت، یا فضیلت ہے، جس کے اضافے سے انسان کی عظمت میں عجیب ترقی ہوتی ہے؛ اور انسان کو اسی بناء پر اختیار کا قائل ہونا چاہیے۔ جبر یہ جو اختیار کے منکر ہیں، وہ یہ کہتے ہیں کہ کوئی فرد انسان کسی شے کو اس سرفہ عالم وجود میں نہیں لاتا، بلکہ انھی کی اس جدوجہد کو صرف مستقبل کی طرف منتقل کر دیتا ہے، جس کا وہ خود ایک نہایت ہی حقیر منظر ہے۔ اس طرح جبر یہ انسان کی عظمت کو گھٹاتے ہیں۔ جب انسان کو اس تخلیقی طاقت سے محروم کر دیا جاتا ہے تو لازماً اس کا وقار کم ہو جاتا ہے۔ میرے نزدیک آپ لوگوں میں آدمی زیادہ اختیار کے جلیقین میں شریک ہیں، اور اس یقین میں اسکی وقار افزائی کو بڑا دخل ہے۔

اس مسئلہ اختیار پر ناسمجیت کے نقطہ نظر سے بھی بحث کی گئی ہے، اور یہ عجیب بات ہے کہ فریقین نے اسکی ایک ہی تباہی و تشریح کی ہے۔ ایک یہ معلوم ہے کہ مذہبی رائے کے سوالات کا اخلاقیات کی بحثوں میں کتنا حصہ ہے؛ بعض لوگوں کی باتیں سنئے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اخلاقیات کا مقصد صرف معائب و محاسن کا ایک ضابطہ ترتیب دینا ہے، لیکن تاؤن اور علم کلام کی حالت ہے؛ جرم، گناہ، اور سزا سے ہماری نگہیں اتناک اسی کی بدولت قائم ہے۔ کون اور دالزم ہے؟ ہم کس کو سزا دے سکتے ہیں؟ خدا کس کو سزا دے گا؟ یہ سوالات ایک خراب خواب کی طرح انسان کی مذہبی تاریخ پر مسلط ہیں۔ اس لئے جبر و اختیار دونوں پر خوب مخالفانہ آوازے کئے گئے اور ہر ایک

117

کو دوسرے نے ہل کہا، کیونکہ ہر ایک کے دشمنوں کے نزدیک اسکی وجہ سے نیک یا بد افعال کا، فاضل کی طرف منسوب کرنا ناممکن تھا۔ کیا طرز تھا؟ انسان کے مختار ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وہ ایک باطل نیا کام کر سکتا ہے؛ وہ انھی پر ایک ایسی شے رکھا اضافہ کر سکتا ہے جس کا خود ماضی سے تعلق نہیں ہوتا۔ اس کے مقابل میں اگر ہم مجبور ہیں، یعنی تمام افعال کے سرزد ہونے کا پہلے ہی ہے فیصلہ ہو چکا ہے، اور ہمارا کام صرف ماضی کی جدوجہد کو مستقبل کی طرف منتقل کر دینا ہے، تو قائلین اختیار یا قدر یہ کہتے ہیں کہ انسان کے افعال پر اسکی تعریف ہوئے گی اور زمامت؛ کیونکہ اس صورت میں وہ محض کارگزار ہو گا نہ کہ کارفرما

تو اب ذمہ داری اور نسبت کھڑے کی گئی؟
اسکے جواب میں جبریلہ یعنی یہی کہتے ہیں کہ اگر ہم مختار ہوں تو بھی ذمہ داری کدھر جائیگی؟
اگر اختیار فعل ایک بالکل نئی شے ہو تو وہ ہم، یعنی گزشتہ ہم سے نہیں بلکہ محض کتم عدم
سے صادر ہو گا؛ اور گزشتہ ہم میں بے جوڑ پونڈا کے لگ جائے گا۔ اسے فعل کے ہم، یعنی
گزشتہ ہم، آخر کیسے ذمہ دار ہو جائیں گے؟ ہم کسی ایسی عقل سیرت کے کیسے لگ ہوں گے،
جو اتنے عرصہ تک قائم رہے گی کہ ہم تشریف یا لامت کے موبہ بچیں؟ اگر قدرت کی لغو تعلیم نے داخلی
ضرورت کا رشتہ توڑ ڈالا تو ہماری سبج حیات کا دانہ دانہ الگ ہو جائے گا۔ قلزلن اور
بیک ٹکڑاٹ سما جان نے اسی استہلال کی بنیاد پر بڑی جو انردہی سے قسریہ پر
دار کئے ہیں۔

118

یہ ممکن ہے کہ شخصی طور پر جبری ہو لیکن دیگر حیثیات سے افسوسناک ہے اور باتوں
کو جانے دیجئے میں پوچھتا ہوں کہ جس مرد، عورت یا بچہ کو واقعات کا احساس ہو گیا اسے
ذمہ داری یا شان و شوکت کی بنیاد پر اس طرح کے اصولوں کی حمایت سے شرم نہ آنا پائے؟
ہم بے کشتے اسکا اطمینان رکھتے ہیں کہ افادیت اور جبلت دونوں نرا اور تعریف کے اجتماعی
کام کو جاری رکھ سکیں گی؛ جو شخص اچھا کرے گا اسکی تعریف ہوگی، جو برا کرے گا اچھوٹ لے گی۔
اسمیں اس بحث کو دخل نہ ہو گا کہ جو فعل جس سے سرزد ہوا ہے وہ پہلے سے اسکی آمد موجود تھا؛
یا صیح منوں میں وہ ایک بالکل نئی چیز ہے۔ استحقاق کے مسئلہ پر انسانی اطلاقیات کا
تخصاص عدم واقفیت کا ایک افسوسناک نمونہ ہے۔ اگر ان کسی شے کا مستحق ہے تو اسکی
استحقاق کا علم صرف خدا ہی کو ہو سکتا ہے۔ ان کو مختار فرض کرنے کی اصلی بنیاد تائیمیت
پر ہے اس قابل تحسین حق منرا سے اچھو کوئی واسطہ نہیں جسے اس موضوع کے گزشتہ مباحث
میں ایک پیغام بر پا کر دیا ہے۔

119

تائیمیت نقطہ نظر سے انسان کے مختار ہونے کے معنی ہیں کہ وہ میں نے نہیں چھوڑی گئی تھی؛
جو دوسرے نقطوں میں انسان کو اس توقع کا حق حاصل ہے کہ مستقبل کے لئے اپنے معیق ترین
عاصراہ طعی مظاہر میں خاص کی حرفت نقالی اور جوہر اعادہ ضروری نہیں۔ دنیا میں کثیت
مجموعی اعادہ کے وجود سے کون انکار کر سکتا ہے؟ عظمت کی عام یکسانی ہر ادنیٰ قانون میں
فرض یکجائی ہے، مگر ممکن ہے کہ عظمت کی یکجائی، محض تعمین ہو، بن لوگوں میں دنیا کے

گزشتہ حالات سے واقفیت کے باعث (یاد دنیا کی خوبی میں ان بھوک کے باعث) جو اگر دنیا کی حالت تا ابد ناقابل تغیر فرض کی گئی تھی تو یقین سے تبدیل ہو جائیں گے۔ قنوطیت یہ اچھی ہے وہ قدرۃ انسان کے مختار ہونے کا ایک ایدہ کشف، تعلیم کی حیثیت سے استقبال کر لیجئے۔ قدرت کی رو سے اصلاح کم از کم ممکن الوقوع ہے، ورنہ جبریت تو ہمیں تین دہائی ہے کہ اس مکان کا سارا خیال ہی انسانی جہالت کا نتیجہ ہے، اور دنیا کی قسمت تا ابد وجوب اور محال کے ہاتھ میں ہے۔

غرض قدرت یا اختیار مطلق، خدا، روح اور نظم عالم کی طرح اُمید ورجا کا کائناتی نظریہ ہے۔ اگر ان اطلاعات کو تجویز دیکھا جائے تو انکا کوئی باطنی مطلب نہیں، ذرا ان سے کسی شے کی تصویر ہمارے ذہن میں آتی ہے۔ انکی ایسی دنیا میں کوئی تانہ نمی قیمت نہیں رہتی 120 جو مراحت شروع سے مکمل ہو۔ دنیا محض ہستی کا غرو، اور فاعل کائناتی زحمت و شادمانی میرے نزدیک طعمان خیال آدمیوں سے مل کر دیتی، اگر دنیا صرف حامل شدہ مسرتوں کی بے مزہ جگہ ہوتی۔ ہیں مذہبی مابعد الطبیعیات سے اسلئے دم چپی ہوتی ہے کہ ہیں اپنا تجرובت پسندانہ مستقبل غیر محفوظ نظر آتا ہے، اور کسی اعلیٰ ضمانت کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ اگر اضیٰ اور مال تمامتر اچھا ہی اچھا ہوتا تو کون چاہتا کہ مستقبل انکا سا نہ ہو؟ کون انسان کے مختار ہو نہ کی آرزو کرتا؟ کون کپٹسلے کی طرح یہ نہ کہتا، کہ بس مجھے کوئی روزانہ ٹھہری کی طرح کوک ڈنٹے آؤں، اسی طرح ٹھیک چلتا رہوں، مجھے اس سے بہتر آزادی کی ضرورت نہیں! جو دنیا بیلے ہی سے مکمل ہوگی، ہمیں آزاد ہونے کے رہنمی ہو گئے، کہ بہتر سے بدتر نہ چاہتا ہے ایسا اکون باطل ہوگا، جو اس طرح کی آزادی چاہے گا، جو ہے اسکا ناگزیر ہونا اسلئے ملاوہ اور کچھ نہ ہو سکتا، یہ وہ شے ہے جس سے رجائیت پسندانہ عالم کی آخری تکمیل ہوتی ہے۔ صرف ایک امکان ہے جسکا مطالبہ یقیناً عقل مند ہی پر مبنی ہو سکتا ہے: یعنی بہتر بننے کا امکان۔ لیکن مجھے شاید یہ کہنے کی ضرورت نہ ہو کہ ہماری داخلی دنیا جس طرح چل رہی ہے اسلئے لھانا سے اس مکان کی تباہی کے بہت سے وجوہ موجود ہیں۔

121 قدرت کی تعلیم سے اگر کوئی بد نہیں ملتی، تو یہ تعلیم بے معنی ہے؛ اگر ملتی ہے تو اسکا شہد دیگر ذہنی تعلیمات کے ذیل میں ہے، اس طرح کی تعلیمات اگلے ویرانوں کو آباد اور پلانے کنندہ روں کو درست کرتی ہیں۔ ہماری روح صحیح تجربہ کے صحن میں قید ہے ہماری

مصل کے جو بنارے پر مبنی ہے، ہمیشہ یہ کہتی رہتی ہے کہ ”سے دید بان افزار است (کے اندر میرے م) کو دیکھ کے یہ بتانا کہ امید کی صبح بھی کہیں نظر آتی ہے“ اس کے جواب میں ہماری عقل یہی مذکورہ بالا امید افزار الفاظ بولتی رہتی ہے۔

خدا، اختیار، نظام عالم وغیرہ کی اس کے علاوہ اور کوئی عملی اہمیت نہیں۔ گو یہ الفاظ بجائے خود عقلیت کے نقطہ نظر سے بہم دتاریک ہوں لیکن جب ہم نہیں لے کے زندگی کے خارزار میں آتے ہیں تو یہ تاریکی روشنی بنے لگتی ہے۔ اگر آپ نے ان سے بحث کرتے وقت انکی تعریف کو عقلی حیثیت سے آخری حدت بردار دیا اور ہمیں ٹھہر گئے تو آپ کی کیا حالت ہوگی؟ آپ بے وقوفوں کی طرح سراب کی طرف نکھیں پھاڑ پھاڑ کے دیکھتے ہو گئے! یہ تعریف کہاں مفید ہوگی؟ ان پر شکوہ اس لئے صفات کے باوجود اس تعریف کے معنی کچھ نہیں سے بھی کم ہیں۔ البتہ تائیدیت اس حقیقتی معنی بردار کرتی ہے، مگر اسکے لئے عقلیتی نقطہ نظر سے بے عقلم دست بردار ہونا پڑے گا۔ خدا اگر آسمان پر ہے تو بس دنیا بالکل ٹھیک ہے، یہی آپ کے مذہب کی جان ہے لیکن اسکے لئے آپ کو عقلیت پسندانہ تعریفات کی قطعاً ضرورت نہیں۔

122

کیا عقلیت تائیدیت سب کے قائلین کو اسکا اقرار نہ کر لینا چاہئے؟ گو تائیدیت کو یہ الزام دیا جاتا ہے کہ اسکی نظرمرت ان شیں یا افادہ چیزوں پر رہتی ہے جو فوری طور پر کارآمد ہو سکتی ہیں؛ لیکن واقعہ یہ ہے کہ اسکی نظردنیا کے بعدترین مناظر بھی کم نہیں رہتی ہیں۔ دیکھئے جیسے تمام آخری سوالات کو یا اپنے محور پر گردش کرنے لگے۔ تائیدیت نے پس پشت ہول کو دیکھئے یا خدا، نظام آفرینش اور اختیار کو بذات خود واقعات سے بالاتر قرار دے کے ان پر محور کرنے کے بدلے اہمیت کا مرکز کیا سبب لیا! اور خود واقعات پر محور کرنا شروع کیا۔ جو سوال واقعی اہم ہے وہ یہ ہے کہ دنیا کا انجام کیا ہوگا: اور آخر زندگی کی رنگ اختیار کرے گی۔ اس لئے اب فلسفہ کو اپنے مرکز عقل کی جگہ بدلتا پڑے گی؛ عالم ارض عالم سموات کی چکا چوندیں نظر سے اوجھل ہو گیا تھا لیکن اب عالم ارض اپنی اصل جگہ لے گا: اسکے یہ معنی ہیں کہ اب فلسفیانہ مسائل پر جو دماغ غور کرے گا ان میں سابق کی نسبت تجریدیت کم اور علمی و انفرادیت کی رنگ زیادہ ہوگا؛ لیکن ساتھ ہی لائڈ مذہبیت نہ ہوگی۔ یں مرکز حکومت میں اسطرح کا تغیر پیدا ہوگا۔

123

جسے دیکھ کے تقریباً احتجاجی (پروٹسٹنٹ) فرقہ کی جاری کردہ اصلاح یاد آجائے گی۔
 جس طرح پاپائے روم کو اس اصلاح میں بنظمی و برہمی کے سوا اور کچھ نقطہ نظر نہیں آتا تھا،
 اسی طرح عقلیت کے اہل پسند فلسفہ کو بھی تاجبیت میں بنظمی کے سوا اور کچھ نظر آئیگا۔ چنانچہ
 انہیں فلسفہ کے نقطہ نظر سے تاجبیت محض لچر معلوم ہوگی، لیکن احتجاجی ممالک میں زندگی
 جاری ہے اور اپنے مقاصد کی تکمیل کر رہی ہے۔ لہذا میں یہ خیال کرنے کی جرأت کرتا ہوں کہ
 اس فلسفہ از احتجاجیت کو خوشحالی نصیب ہوگی، اور یہ خوش حالی احتجاجی ممالک کی
 خوشحالی سے مختلف نہ ہوگی۔

محاضرہ ۴

واحد و کثیر

127

ہم گزشتہ محاضرہ میں دیکھ چکے ہیں کہ تائجیت جن خیالات سے بحث کرتی ہے، انکو صرف تعریفی غور و غوض پر ختم نہیں کرتی؛ بلکہ ان تصورات کو لیکے تجربہ کے درمیان اتر آتی ہے، اور انکی مدد سے نظارہ کو وسیع کرتی ہے۔ نظم آفرین، اختیار نفس مطلق، مادہ کے بجائے روح کا صرف یہی حال ہے کہ ان سے اس دنیا کے انجام کے متعلق بہتر امید پیدا ہوتی ہے۔ یہ تصورات حق ہوں یا باطل، انکی وجہ سے بہتر کی توقع بہر حال ہوتی ہے۔

ختمے تبض وقت یہ خیال آتا ہے کہ تائجیت کے نقطہ نظر سے تجریدی خیالات اور مادی حقائق کے باہمی تعلق کی عمدہ مثال وہ نظریہ دکھاتا ہے جسے علم المناظر میں کلی انعکاس کہتے ہیں۔ پانی کا ایک بڑا گلاس آنکھ سے ذرا اوپر رکھ کر اس کے اندر سے پانی کی سطح کو دیکھئے، بلکہ گلاس کے بجائے شیشہ کے ماہی دان کی دیوار سے دیکھئے، جو سطح ہوگی، اگر اس کے دوسری طرف شمع یا کوئی اور صاف چیز رکھی ہے تو اسکا بہت ہی تیز چمکتا ہوا عکس نظر آئیگا، کیونکہ اس صورت میں روشنی کی ایک شعاع بھی پانی کی سطح سے باہر نہ جاسکے گی، بلکہ ہر کرن لوکر پھر انکی گہرائیوں میں کلی طور سے منعکس ہو جائے گی۔ اب فرض کیجئے پانی مسموم واقعات کی دنیا، اور سطح آب کی باطنی ہولناکیاں تجریدی خیالات کی دنیا، یہ دونوں دنیاؤں حقیقت موجود ہیں اور قدرۃً ایک کا دوسرے پر عمل ہو رہا ہے؛ لیکن یہ باہمی مل خالی انکی سرحد پر ہوتا ہے اور جہاں تک کمال تجربہ کا تعلق ہے، ان تمام اشیاء کا تجربہ جہاں سے لئے

128

سفر و قوع یا معرض وجود میں آتی ہیں پانی ہے۔ ہماری ان مچھلیوں کی سی حالت ہے جو سمندر میں تیر رہی ہیں اس سمندر کے اوپر اگرچہ ایک بہتر عنصر موجود ہے مگر نہ ہم خاص اس عنصر میں سانس لے سکتے ہیں اور نہ ہمیں داخل ہوسکتے ہیں۔ تاہم کچھ آکسیجن ہمیں سے ملتا ہے جس کو کبھی یہاں سے چھوٹتے ہیں اور کبھی وہاں سے۔ اس کے بعد ہم پانی میں لوٹتے ہیں تو ہماری طاقت از سر نو تازہ اور روشنی کا از سر نو سین چمکتی ہے۔ اسی طرح تجویذی خیالات کے بغیر بغیر مشاغل ہے اگرچہ ہمارا کام نہیں مل سکتا، لیکن وہ بالذات ناقابل حیات ہیں؛ اس لئے ان سے ہماری صرف از سر نو رہنمائی جوتی ہے۔ یہی نہیں تو سب لگتی ہیں لیکن مجھے کچھ یہی شبہ پسند آتی ہے؛ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بعض چیزیں اگرچہ بالذات زندگی کے لئے ناکافی ہوتی ہیں، لیکن بایں ہمہ دوسروں کے لئے حیات بخش ہیں۔

129

اس وقت میں ایک اور مسئلہ سے نتائج طریقہ کی توضیح کرنا چاہتا ہوں اور اس کی روشنی میں واحد و کثیر کے پرانے مسئلہ کو دیکھنا چاہتا ہوں۔ میرے خیال میں اس مسئلہ کو بچہ آپ حضرات میں سے شاید ہی کسی کی راتوں کو نیند حرام ہوتی ہو بلکہ اگر آپ لوگوں میں سے کوئی صاحبِ یقین و ایمان کی باتیں اس خیال نے سرے سے کبھی پریشان ہی نہیں کیا تو کبھی مجھے ذرا تعجب نہ ہوگا، لیکن میں خود عرصہ تک داغ سوزی کے بعد اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ یہی مسئلہ تمام فلسفیانہ مسائل کی جان ہے کیونکہ یہ بہت ہی پریشانی ہے۔ میرا مطلب یہ ہے کہ اگر آپ کو کسی شخص کے متعلق یہ معلوم ہو جائے کہ وہ کثرت پسند ہے یا وحدت پسند تو آپ کو ان تمام اور ناموں کی نسبت جو پسند پر ختم ہوتے ہیں ان دونوں ناموں سے یہ اچھی طرح معلوم ہو سکے گا کہ اس شخص کے اور خیالات کیا ہیں۔ وحدت یا کثرت کے قائل ہونے کے یہی معنی ہیں کہ وہ ایک ایسی تسمیہ کر رہا ہے جس میں ہر قسم کے تحت زائد سے زائد نتائج داخل ہو جاتے ہیں۔ اس لئے جو دوسری چیزیں خود مجھے اس مسئلہ سے ہے اب وہی آپ حضرات میں پیدا کرنا چاہتا ہوں۔ ذرا ایک گھنٹہ بھر آپ صبر سے کام لیں!

فلسفہ کی تعریف میں اکثر یہ کہا جاتا ہے کہ فلسفہ وحدت عالم کی جستجو یا دید کا نام ہے۔ اس تعریف میں شاید ہی کسی نے چون و چرا کی ہو جہاں تک اس تعریف کا تعلق ہے یہ صحیح ہے، کیونکہ فلسفہ نے سب سے زیادہ اس وحدت ہی سے اپنی وحشی کا اظہار کیا ہے۔ لیکن عالم میں کثرت و تنوع بھی تو ہے اس کا کیا انجام ہوگا؟ کیا وہ خارج از بحث رہے گا؟ اگر

180

ہم فلسفہ کا لفظ استعمال کرنے کے بدلے 'ذہن' اور اسکی ضروریات پر گفتگو کریں تو ہمیں فوراً نظر آجائیگا کہ وحدت ان ضروریات میں سے صرف ایک ضرورت ہے۔ نظام سازی کی قابلیت کے ساتھ ضروریات سے واقفیت ہمیشہ داعی غفلت کی ناگزیر علامت سمجھی جاتی ہے۔ کبھی ایسا نہیں ہوا کہ فلسفہ کی طرح تجر، دست نظر، کثرت معلومات کی قدر نہ کی گئی ہو۔ ہمارا ذہن جو چاہتا ہے وہ نہ صرف وحدت ہے اور نہ صرف کثرت بلکہ ب کچھ یا جامعیت۔ اس جامعیت کے لئے حقیقتات حقیقت کے باہمی تعلقات کا سمجھنا اہم ہے۔ آتنا ہی خود ان سے واقف ہونا ضروری ہے جس کا جذبہ نظام سازی کے جذبہ کے نوش بدول رہا کرتا ہے۔

اس بدیہی واقعہ کے باوجود ہمیشہ اشیا کے اتحاد کو اچھے تنوع سے زیادہ ممتاز سمجھا جاتا ہے؛ جب کوئی نوع پر پہلے پہل یہ تصور کرتا ہے کہ تمام عالم ملکر ایک بڑا واقعہ ہے، اچھے اجزاء ہم وابستہ اور ساتھ ساتھ چلتے ہیں تو اسے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ گویا کوئی عظیم اثر ان بصیرت حامل ہو گئی ہے؛ اور وہ ان لوگوں کو حقارت سے دیکھتا ہے جو اس ملکی تصور تک پہنچ نہیں سکتے۔ یہ تصور شروع میں جس تجریدی مثبتیت سے آتا ہے، ایسا بہم ہوتا ہے کہ عقلاً مشکل ہی سے قابل اثبات معلوم ہوتا ہے؛ تاہم ماضی میں سے غالباً اکثر شخص کسی نہ کسی صورت میں اسکا قائل ضرور ہو گا۔ ایک طرح کی تجریدی وحدت پسندی اور اسکی طرف جذباتی میلان (کہ گویا یہ کثرت کی دنیا سے ایک مائل ممتاز و برتر حقیقت ہے) 'تعلیم یافتہ طبقوں میں مقدرہ عالم گیر ہے کہ اسے فلسفہ کا ایک عام فہم خرد کہا جاسکتا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ حقیقت دنیا ایک بے وزن سرے سے یہ ایک دنیا ہی نہیں ہوتی؛ اس طرح کی تجریدی وحدت پسندی میں تجریدیہ اور عقلیہ دونوں یکساں سخت معلوم ہوتے ہیں۔

لیکن دونوں میں فرق یہ ہے کہ تجریدیہ غیرہ نظریہ کہہ سکتے ہیں، وحدت کی وجہ سے نہ اچھی سمجھیں اور چیزوں کی طرف سے بند ہو جاتی ہیں، اور نہ جزئی واقعات کی پاس بچہ جاتی ہے۔ بخلاف اسکی عقلیت پسندوں کی ایک ایسی قسم موجود ہے، جو حقیقتاً اس تجریدی وحدت کی تشریح سری طریقہ سے کرتی ہے، اور اپنی تمام چیزوں کو قبول جاتی ہے، اسے ایک اصول بنا کے اسکی پیش کرتی ہے، اس اصول پر چلنے

اپنی ذہنی نگ و دو کو ختم کر دیتی ہے۔
 دنیا ایک ہے اس ہول میں عدد پرستی کا رنگ پیدا ہو جاتا ہے؛ یہ صبح ہے 'تین' اور رات، مقدس اعداد سمجھے جاتے ہیں؛ لیکن تجویزی نقطہ نظر سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایک کیوں تین تالیس یا دو طین (دیس لاکھ) اور دس سے فضل ہو؟ وحدت عالم کے اس مبہم اعلان سے ہم جو کچھ سمجھتے ہیں، وہ اس قدر ناقص ہے کہ مشکل ہی سے ہم جانتے ہیں کہ اس کے ہماری کیا مراد ہے۔

اس خیال کو لے کے آئے بڑھنے کی صرف ایک صورت ہے وہ یہ کہ اس پر تاجیت کے نقطہ نظر سے بحث کی جائے۔ مانا کہ وحدت پایمانی ہے؛ لیکن اس سے نتائج میں کیا فرق ہوگا؟ وحدت کو کس حیثیت سے ہم جانیں؟ دنیا ایک ہے اچھا ہے؛ لیکن کس طرح ہمارے لئے عملاً اس کے ایک ہونے کا کیا فائدہ ہے؟

جب ہم یہ سوالات کرتے ہیں تو مبہم سے متین اور مجرد سے مادی کی طرف جاتے ہیں اور بہت سے ایسے فرق نظر آتے ہیں جو وحدت عالم کی بناء پر پیدا ہو سکتے ہیں۔ نہیں سے جو نسبت زیادہ واضح تھا اب میں نہیں ایک ایک کر کے بیان کرتا ہوں:-

133

۱۔ دنیا کم سے کم ایک موضوع بحث ہے اگر دنیا میں اسی کثرت ہوتی کہ اس کے اجزائیں کسی طرح کا استحکام نہ ہوتا تو ہمارا ذہن کچھ بوقت واحد مراد نگ نہ لے سکتا؛ ذہن کی حالت ایسی صورت میں اس آنکھ کی سی ہوتی جو متضاد سمتوں میں دیکھنے کی کوشش کرتی ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ جب ہم دنیا، یا عالم کے سے مجرد الفاظ استعمال کرتے ہیں تو سب کچھ اسی سے مراد لے لیتے ہیں اور کوئی چیز باہر نہیں چھوڑتے۔ لیکن اس طرح کی وحدت سے ظاہر ہے کہ وحدت پسندی کی کوئی خاص قسم مراد نہیں ہوتی؛ جن شے کو کبھی انتشار یا پراگندگی کہا جاتا تھا، انہیں بھی موضوع بحث کی حیثیت سے اتنی ہی وحدت پائی جاتی ہے جتنی کہ منظم کائنات میں۔ جب کثرت پسند یہ کہتے ہیں کہ عالم میں کثرت ہے تو وحدت پسند سمجھتے ہیں کہ میدان ہمارے ہاتھ رہا۔ یہ اپنے حریف کی زبان لے عالم کا حفاظت سکے سکرانے ہیں، اصرار کرتے ہیں، خود اسی کے قول سے انکی تردید ہوتی ہے یہ اپنے منہ سے وحدت کا اقرار کر رہے ہیں۔ بہت خوب او دنیا اس حد تک ایک ہی تھی اب انظم ہی تو کر سکیں گے کہ اس پورے مجموعہ کی تعبیر کے لئے دنیا کا لفظ کوئی ایک لفظ استعمال

کریں؛ لیکن اس سے کیا ہوگا؟ یہ امر اب بھی تحقیق طلب رہے گا، کہ دنیا اسکے علاوہ کسی اور مفید تر حقیقت سے بھی ایک ہے یا نہیں۔

۲۔ مثلاً، کیا ہمیں تسلسل بھی ہے؟ کیا یہ ممکن ہے کہ آپ اپنی ایک دنیا میں رہ کر، اسکے مدد سے باہر نئے نئے، انکی ایک نئے سے دوسری نئے نئے تک جا سکیں، بالفاظ دیگر، کیا دنیا کے مختلف حصہ دیت کے ذروں کی طرح ایک دوسرے سے الگ رہنے کے بجائے باہم دگر باہل وابستہ ہیں؟

134

ریت کے ذرے تک جن جگہ میں ہوتے ہیں انکی بدولت ایک دوسرے کے ساتھ وابستہ رہتے ہیں؛ چنانچہ اگر آپ اس جگہ سے گزریں گئے تو آپ برابر ایک سے دوسرے دوسرے سے تیسرے ذرہ تک گزرتے ہوئے طے جائیں گے۔ اس طرح زمان و مکاں کی بدولت اجزاء عالم میں تسلسل و وابستگی قائم رہتی ہے۔ انکی وہی ان صورتوں سے جو مٹی سے پیدا ہوتا ہے، وہ ہمارے لئے نہایت عظیم الشان ہے، ہماری پوری متحرک زندگی کا دار و مدار انہی پر ہے۔

۳۔ اشیاء میں اعلیٰ تسلسل کی اور بھی جیٹا رہا ہیں۔ ایسے اثرات کا سلسلہ لگ بھگ ہے، جن کی بدولت اشیاء میں وابستگی پیدا ہوتی ہے؛ اگر آپ ان اثرات کی راہوں میں کسی پر چلنا شروع کریں تو ایک سے دوسری نئے تک پہنچ کر سب عالم کا اچھا خاصہ حصہ طے کرے گئے ہیں۔ جہاں تک جہانی دنیا کا تعلق ہے، شش و نقل اور ایصال حرارت اسی طرح کے سہ گہر اتحاد پیدا کرنے والے اثرات ہیں؛ برقی، سنو، اور کیمیائی اثرات کا بھی یہی رنگ ہے۔ لیکن یہاں غیر شفاف اور جا بد چیزیں تسلسل میں محفل ہو گئی، اس لئے اچھو یا تو چکر کھائے جا یا پڑا یا اپنے سفر کا انداز بدل دینا پڑے گا؛ بہر کیف جہاں تک اثر کی ان ابتدائی راہوں کا تعلق ہے، آپ کا اتحاد عالم مطلقاً ختم ہو جائے گا۔

135

خاص خاص چیزوں کے دوسری طرح کی مخصوص چیزوں کے ساتھ تعلق کی مثالیں ہیں؛ اور انہیں سے ہر قسم کے مجموعہ سے ایک طرح کا نظام پیدا ہوتا ہے؛ مثلاً ان کے مختلف افراد شسانی کے ایک وسیع رشتہ میں منسلک ہوتے ہیں؛ زرد عمو کو جانتا ہے، عمو بچہ کو، بچہ خالہ کو، اسی طرح اگر آپ آگے مزید واسطوں کو شیک شیک منتخب کرتے طے جائیں، تو چین کی شہنشاہ بیگم، افریقہ کے بوٹوں کے سوار یا آباد دنیا کے کسی اور باشندے تک؛ زرد کا بنیام پہنچا سکتے ہیں؛ لیکن اگر آپ نے ایک آدمی سے غلط منتخب کیا تو آپ کا بنا بنایا سلسلہ خراب ہو جائیگا۔

ہے نظامِ محبت کہتے ہیں، و حقیقت میں ایک قلم ہے، جو نظامِ شناسائی کے درخت میں لٹکائی جاتی ہے، زید کو عمرو سے محبت ہے (یا نفرت ہے) عمرو کو بکھرے بکھر کو خالد سے، لیکن نظامِ محبت کا دائرہ نظامِ شناسائی کی بنسبت تنگ ہوتا ہے جس کا نظامِ محبت سے پہلے پایا جانا ضروری ہے۔

136 دنیا انسانی کوششوں کی بدولت روز بروز معین نظامات کے تحت میں متحد ہوتی جاتی ہے: ٹاک، سفارت، تجارت اور نوآبادی کے نظامات قائم ہیں، ان کے تمام اجزاء ان معین اثرات کے تابع رہتے ہیں جو ان کے دائرہ نظام کے اندر موثر ہیں، ان کے باہر کے واقعات کے۔ اس طرح دنیا کی بڑی وابستگیوں کے اندر بشمار چھوٹی چھوٹی وابستگیاں، بالوں کھٹے، اس وسیع عالم کے اندر صرف بیٹ کی پٹلیاں بلکہ محل کی چھوٹی چھوٹی دنیا میں پیدا ہو گئی ہیں۔ ہر نظام سے اتحاد کی ایک خاص قسم یا ایک خاص درجہ معلوم ہوتا ہے، یہی اس کے اجزاء کی شیرازہ بندی کرتا ہے اور ایک ہی جزو اپنے مختلف تعلقات کی نوعیت کے لحاظ سے مختلف نظاموں میں نظر آسکتا ہے، جس طرح ایک ہی شخص مختلف کلبوں کا ممبر ہو سکتا ہے۔ اس نظامی نقطہ نظر کی بناء پر سائنسیت کے نزدیک وحدتِ عالم کی قیمت یہ ہے کہ اس طرح کے سارے نظامات کا حقیقتاً اور عملاً وجود ہے، البتہ بعض میں وسعت و اشتمال کم، اور بعض میں زیادہ ہوتا ہے، تاہم وہ ایک دوسرے پر قائم ہوتے ہیں اور بدل کے عالم کے کسی ابتدائی جز کو بھی اپنے پیچھے سے نکلنے نہیں دیتے۔ اشیاء 137 میں اگرچہ بے تعلق بھی شدید ہے (کیونکہ ان نظام اثرات و اقواتات جن راستوں پر چلتے ہیں ان پر غیر کارز نہیں ہو سکتا)؛ لیکن اسکے باوجود اگر صحیح طریقہ معلوم ہو تو ہر شے کا دوسری شے پر کسی نہ کسی طرح اثر پڑتا ہے، اگر ہم درمستح سے کام لیں تو کہہ سکتے ہیں کہ عموماً دنیا کی تمام چیزوں میں کسی نہ کسی طرح کا انصاف ہی ضرور پایا جاتا ہے، اور وہ عملاً زنجیر کی کڑیوں یا جال کے پھندوں کی طرح ایک دوسرے سے ایسی ملی ہوتی ہیں کہ ان کے مجموعہ سے ایک سلسلہ یا مکمل شے بنتی ہے۔ اثر خواہ کوئی قسم ہو مگر جس حد تک آپ اسکی بدولت ایک شے سے دوسری شے تک جاسکتے ہیں، اس حد تک اسکی وجہ سے دنیا کو ایک بنانے میں مدد ملتی ہے، اس لئے آپ یہ کہہ سکتے ہیں کہ دنیا ایک ہے، دوسری دنیا ان حیثیات سے اور اس حد تک ایک ہے۔

لیکن محیط دنیا ان حیثیات سے ایک ہے اسی طرح جہاں یہ حیثیات نہیں وہاں دنیا بھی ایک نہیں! اگر آپ نے صحیح مہل نہ تلاش کیا تو تعلق کی کوئی ایسی قسم نہیں جو آپ کا ساتھ نہ چھوڑ دے! آپ کا سفر پہلے ہی قدیم پر ختم ہو جائے گا، اور آپ جو اس خاص نقطہ نظر سے دنیا میں محض کثرت ہی کثرت تسلیم کرنا پڑے گی۔ اگر ہمارے ذہن کو افراتی تعلقات سے بھی اتنی دلچسپی ہوگی، جتنی اتحادی تعلقات سے ہے تو فلسفہ نے دنیا کے عدم اتحاد کا بھی کامیابی کے ساتھ اعلان کر دیا ہوتا۔

188

بڑی بات یہ ہے کہ وحدت و کثرت دونوں بالکل ایک درجہ پر ہیں، انہیں نہ کوئی زیادہ ضروری ہے نہ فضول و اقدم۔ جس طرح مکان چیزوں کو الگ بھی کرتا ہے اور ملا بھی ہے، لیکن دونوں کا مرتبہ ایک ہے البتہ میں سمجھتی یہ نیاں نظر آتا ہے اور بھی دوسرا، اسی طرح جب ہم دنیا کے اثرات سے علی و جو العموم سمجھتے کرتے ہیں تو بھی ہم کو موصولات کی ضرورت ہوتی ہے اور کبھی غیر موصولات کی! — اور دانشمند ہی نام ہے، یہ جاننے کا کہ کون کس کا محل ہے۔

۱۔ ہم — اثر یا عدم اثر کے یہ تمام نظامات اس مسئلہ کے تحت میں داخل ہو سکتے ہیں جب کا نام عالم کا عقلی اتحاد ہے۔ اگر اشیاء کے جموعے کی تعلیل، اثرات کا ایک مشترک عقلی مبدع یا موجودات کی ایک بڑی پہلی علت کی طرف میلان ہے تو انسان عالم کی مطلق عقلی وحدت کا نام لے سکتا ہے۔ روایتی فلسفہ میں خدا کا پہلا تخلیق، سبیل کی ایک مطلق علت و مبدع کی حیثیت سے نظر آتا ہے۔ اور اپنی تصویریت، خلق کو فکر (یا ارادہ و فکر) کے مرادف قرار دیکھے اس المی فعل کو اول کے بجائے ابدی کہتے ہیں؛

189

لیکن اس صورت میں بھی کثرت کے اندر مطلق وحدت بستور ہے، یعنی کثرت وحدت ہی کے تابع ہے۔ مبدع موجودات کے اس اتحاد کے بالمقابل ایک مبدع کثرت پسند اندہ خیال بھی ہمیشہ سے موجود ہے جسکی رو سے کثرت ابدی موجود والذات اور ملامات یا کسی عجمی طرح کے روحانی اتحاد کی شکل میں نظر آتی ہے۔ یہ احتمال یقیناً ایک ناگہمی سمجھتی رہتا ہے، لیکن جہاں تک ان محاورات کا تعلق ہے وحدت مبدع کے مسئلہ کو غیر منفصل کہنا بہت ہی ہے۔

۵۔ تائیدیت کے نقطہ نظر سے اشیاء کا سب سے اہم اتحاد وہ ہے جس کا نام جنسی اتحاد ہے۔ اشیاء کا وجود ہمیشہ اقسام کی شکل میں ہوتا ہے کسی قسم کا جو جنہوہم اس کے

140

ایک فرد کے لئے ہوتا ہے وہی سب کے لئے ہوتا ہے۔ ہم یہ باسانی تصدیق کر سکتے ہیں کہ عالم میں ہر واقعہ بجائے خود یکتا، یعنی دوسروں سے بالکل جداگانہ ہوتا، لیکن ایسے عالم میں ہماری منطق بیکار ہوتی، کیونکہ منطق کا یہ کام ہے کہ جو امر تمام افراد کے لئے صحیح ہو، وہ ایک فرد کے لئے ثابت کیا جائے۔ اگر عالم میں کوئی دو چیزیں یکساں نہ ہوں، تو ہم گزشتہ سے آئندہ تجربات پر استدلال نہ کر سکیں گے۔ لہذا تائیدیت کے نقطہ نظر سے اشیاء میں اس منہی اتحاد کا موجود ہونا ہی شاید وہ اہم ترین مفہوم ہے جو عالم کو ایک کھنہ سے ہم سمجھتے ہیں۔ اگر کوئی اشیاء میں جس الامکان موجود ہو، جس کے تحت میں آخر کار تمام اشیاء بلا استثناء داخل ہو سکیں تو بس یہی مطلق حقیقت وحدت ہوگی؛ موجودات، تجربات، فکر پذیر اشیاء، اس مرتبہ کے امیدوار ہو گئے۔ رہا الفاظ سے بنی احتمالات کا اظہار ہوتا ہے ان میں کوئی تباہی مفہوم ہے یا نہیں؟ یہ ایک دوسرا سوال ہے اور اس کا بالکل فیصلہ نہ کرنا ہی بہتر خیال کرنا ہوں۔

141

۶۔ وحدت عالم کے ایک اور معنی وحدت مقصد کے ہو سکتے ہیں۔ دنیا میں اشیاء کی عظیم الشان تعداد ایک مشترک مقصد کی انجام دہی میں سرگرم کار ہے، تمام اشیاں سائنہ نظامات، خواہ وہ چھٹی ہوں یا فوجی یا انتظامی اپنے کا وہ مافیہ مقصد کی انجام دہی کے لئے عالم وجود میں آتے ہیں۔ ہر زندہ ہستی اپنے مخصوص مقاصد کے درپے حصول رہتی ہے۔ یہ مقاصد اپنے مرتبہ نشو و نما کے موافق مجموعی، یا قبائلی، مقاصد کی تحصیل میں شریک کار رہتے ہیں، یوں چھوٹے مقاصد بڑے مقاصد کے تحت میں شامل ہو رہے جلتے جاتے ہیں یہاں تک کہ ایک ایسے مقصد تک پہنچنے کا تصور کیا جاسکتا ہے جو بالکل مطلق، آخری اور انتہائی ہو، اور دیگر تمام مقاصد بلا استثناء اس کے تابع و ماتحت۔ اس کے بیان کی ضرورت نہیں کہ ظاہر حالات اس خیال کے خلاف معلوم ہوتے ہیں جیسا کہ میں تیسرے محاضرے میں عرض کر چکا ہوں، ہر نتیجہ کا قبل از حصول قصد ممکن ہے، لیکن فی الواقع کوئی ایسا نتیجہ اس دنیا میں معلوم نہیں جسکی تمام تفصیلات کا قبل از حصول قصد کیا گیا ہو۔ افراد اور اقوام، مملکت، دولت یا نجی کا ایک مبہم خیال لے کے اٹھتی ہیں، ہر قدم پر پرانے مواقع نظر سے ٹاٹتے اور نئے یا غیر متوقع مواقع نظر آتے رہتے ہیں جس کی بدولت عام مقصد کی تفصیل میں روز اندر دو بدل ہوتا رہتا ہے اور بالآخر جو شے حاصل ہوتی ہے

وہ خواہ پیش نظر شے سے اچھی ہو یا بری، لیکن نسبتہ اس سے پیچیدہ اور مختلف ہوتی ہے۔ ہمارے مختلف معاہدہ بھی ایک دوسرے کے ساتھ برسرِ پکار رہتے ہیں، جہاں ایک ذوق بالکل پامال نہیں ہو سکتا وہاں تصاکت ہو جاتی ہے اور توجہ پھر اس صورت سے مختلف ہوتا ہے جو پہلے سے صراحتہ پیش نظر ہوتی ہے لیکن ہے کہ پیش نظر مقصد ایک عام و مبہم طریقہ سے حاصل ہو جائے، لیکن اس خیال کی تائید ہر بات سے ہوتی ہے کہ عالم کا غائی یا مقصدی اتحاد سنو نہ مکمل اور اپنی بہتر تنظیم کے لئے کوشاں ہیں۔

142

جو مقصود یہ کہتا ہے کہ عالم کی ہر شے ایک ہی مقصد کی انجام دہی میں مصروف ہے، اور یوں غائی اتحاد کا دعویٰ کرتا ہے، وہ ایک ایسا ادعا کرتا ہے جسکے خطرہ کا خود ہی کو مقابلہ کرنا پڑے گا۔ جو ہم عالم کے ایک دوسرے سے برسرِ پکار اغراض کے متعلق ہمساری و اقنیت روز افزوں طور پر تعین شکل اختیار کرتی جاتی ہے، اسلئے جو متکلمین عالم کے غائی اتحاد کا مدعیانہ لہجہ میں اعلان کرتے ہیں، انکے لئے اس اتحاد کی نوعیت کا صحیح تصور یوں مافیو نا ممکن ہوتا چلا جاتا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ بعض برائیوں سے آگے چلکر حقیقت بھلائیوں کی چاشنی سے شربت مرہ دار ہو جاتا ہے، ذرا سا خطرہ یا سختی ہماری سخی و تدبیر میں لطف پیدا کر دیتی ہے۔ ہم احوالاً یہ کلیہ بنا سکتے ہیں کہ عالم میں جو بھی برائی ہے وہ اتنی مزید تکمیل کا محض وسیلہ ہے، لیکن حاضر کی برائیوں کا پلہ اتنا بھاری ہے کہ انہیں دیکھ کے انسانی صبر کا پیمانہ کمزیر ہو جاتا ہے۔ خدا کے طریقے ہم انسانوں کے طریقے نہیں ہیں لہذا ہم کو اپنی زبان میں نہ کہنی چاہئے، یہی وہ حد ہے، جہاں تک سفر ایوب پہنچاتا ہے، اور اس سے آگے بڑھنے اور رو اس ماورائی نصب العینیت بھی نہیں نیاتی۔ جس خدا کو ایسی بے ضرورت ہولناکیوں میں لطف آتا ہو، وہ ہم انسانوں کے رجوع کے لائق نہیں ہو سکتا، انکی یہ زندہ دلی حد سے زیادہ ہوگی۔ بالفاظ دیگر مطلق، خود اپنے مقصد کے لحاظ سے عوام الناس کا انسان نا خدا بہر حال نہیں ہے۔

143

۷۔ اشیائیں جالیاتی اتحاد بھی پامال ہوتا ہے اور وہ غائی اتحاد سے بہت لٹا جاتا ہے۔ اشیاء کی سب ایک ہی داستان بیان کرتی ہیں، انکے اجزا اس قدر باہم مربوط ہیں کہ سب کا منتہی ایک ہی ہے، وہ صراحتہ ایک دوسرے کے ہاتھ میں کھیلنے لگتے ہیں۔

اگر نظر بازگشت سے دیکھا جائے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ گو کوئی سلسلہ واقعات کسی متعین مقصد کے تحت نہ تھا، تاہم وقوع کی حد تک ڈرامے کی طرح ان واقعات میں بھی آغاز، درمیان اور انجام ضرور تھا۔ واقعہ یہ ہے کہ تمام قصے ختم ہو کر رہتے ہیں اور اس لحاظ سے کثرت پسندی کا نقطہ نظر زیادہ فطری معلوم ہوتا ہے۔ دنیا ایسے جزئی قصوں سے معمور ہے جو پہلو بہ پہلو جاری رہتے ہیں، لیکن انکا آغاز و اختتام مختلف اوقات میں ہوتا ہے۔ وہ جابجا ایک دوسرے سے ملتے اور الگ ہوتے ہیں، لیکن ہم انہیں اپنے ذہن میں پوری طرح متحد نہیں کر سکتے۔ اگر میں اپنی تلخ زندگی کا نتیجہ کرنا چاہتا ہوں تو مجھے خود اپنی تلخ زندگی سے عارضی طور پر توجہ پھیر لینا پڑیگی۔ تو ام بچوں کے سوچ نگار کو بھی ناگزیرین کی توجہ کبھی ایک کبھی دوسرے کی طرف زیادہ منطوف کرنا پڑتی ہے۔

144 اس سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ جو شخص اسکا مدعی ہے کہ اسلام ایک ہی داستان ہے وہ ایک اور ایسے وحدت پسندانہ عقیدہ کا اعلان کرتا ہے جسکے خطرہ کا اسی کو مقابلہ کرنا ہوگا۔ تاریخ عالم کو کثرت پسندانہ نقطہ نظر سے اس طرح دیکھنا آسان ہے کہ یہ ایک ایسی رسی ہے جسکا ہر ریشہ جداگانہ وجود رکھتا ہے، لیکن یہ تصور کرنا نسبتہ مشکل ہے کہ اس رسی کا ہر ریشہ ایک قطعاً جداگانہ واقعہ ہے اور ہر سب لکلا ایک ایسی ہی پیدا ہوتی ہے جسکی زندگی غیر منقسم ہوتی ہے۔ اس بارے میں علم الجین کی مثال سے ہمیں مدد مل سکتی ہے: خوردبین کا ہر ایک جنین کو پہلے صد ہا متقاطع حصوں میں تقسیم کرتا اور پھر انہیں ذہن میں ایک ٹکڑوں میں گل تیار کرتا ہے، مگر عالم کے اجزاء جس حد تک کراں پرستی کا اطلاق ہو سکتا ہے، رسی کے ایسے ریشے معلوم ہوتے ہیں جو لیٹ میں الگ الگ اور صرف لبان میں ایک ہیں۔ خود ماہر علم الجین، جب کسی بچہ کے نشو و نما کا نتیجہ کرتا ہے تو اسے ہر جداگانہ عضوی تاریخ نوبت بہ نوبت بیان کرنا پڑتی ہے۔ اس لئے مطلق جمالیاتی اتحاد بھی محض ایک تجریدی نصب العین ہے۔ غرض عالم میں ڈرامے سے زیادہ زریعہ کی شان پائی جاتی ہے۔

145 بس اس حد تک ہیں یہ نظر آتا ہے کہ دنیا اپنے نظامات، اقسام، مقاصد اور ڈراموں کی بدولت کیسے متحد ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ان صورتوں میں حقدار اتحاد بظاہر معلوم ہوتا ہے، فی الواقع اس سے زیادہ ہے۔ یہ فرض کرنا بیجا نہیں کہ ایک بالاتر

نظام مقصد یا فائدہ پایا جاسکتا ہے؛ لیکن جو کچھ میں کہنا چاہتا ہوں، وہ یہ ہے کہ جب تک موجودہ شہادت سے بہتر نہ مل جائے اس وقت تک اس کا ادعا محالیت پسندی میں غل ہے۔

۸۔ گوشتہ سو برس سے وحدت پسندی اس پر زور دے رہی ہے کہ ہر ایک ایک واحد عالم (جاننے والی) ذات موجود ہے اور اشیا یا کثرت نام ہے صرف اسکے علم یا خیالات کا؛ گویا کائنات اس ذات کا ایک خواب ہے اور حیثیت اس ذات کی معلومات کے ساری اشیا ایک نظام ایک مقصد یا ایک مقصد کے تحت ہیں۔ ایک ہمہ داں وحدت کا یہ خیال وہ سب سے زیادہ شاندار کارنامہ ہے جو ذہنیت پسندانہ فلسفہ نے انجام دیا ہے۔ اس ہمہ داں کا دوسرا نام مطلق ہے۔ جو لوگ مطلق کے قائل ہیں ان کا یہ قول ہے کہ ہم ایسے زبردست دلائل کی بناء پر مطلق کو تسلیم کرتے ہیں جن سے کوئی سلبی ہوئے خیالات کا آدمی گریز نہیں کر سکتا۔ مطلق کا خیال عملی حیثیت سے نہایت دور رس نتائج رکھتا ہے، جن سے بعض کی طرف میں دوسرے محاضرہ میں توجہ دلا چکا ہوں۔ اگر یہ صحیح ہوا تو اس سے مختلف قسم کے فرق پیدا ہونگے جو ہمارے لئے قطعاً اہم ہیں۔

۱۴۶

یہ بیان وہ تمام مطلق دلائل بیان نہیں کر سکتا جو اس طرح کی ہستی کے ثبوت میں پیش کیئے جاتے ہیں؛ لیکن یہ کہہ سکتا ہوں کہ ان میں سے ایک دلیل بھی مجھے صحیح نہیں معلوم ہوتی۔ اس لئے مجھے یہ کہنا پڑتا ہے کہ جس طرح کثرت پسندوں کا یہ خیال محض ایک مفروضہ ہے کہ دنیا میں کسی ایسے نقطہ نظریہ یا مرکب معلومات کا وجود نہیں جسکی بدولت عالم کی تمام اشیا بیک وقت سامنے آسکیں؛ اسی طرح وحدت پسندوں کا یہ خیال بھی محض ایک مفروضہ ہے کہ اگر ایسی ایک ذات موجود ہے جو تمام اشیا کی عالم ہے۔ پروفیسر روائس کا قول ہے کہ خدا کا کمالی ضمیر ایک بہت ہی منور شفاف شعوری اللہ کا نام ہے یہی وہ دانشی وحدت ہے جس پر حقیقت کو اصرار ہے بخلاف اسکے تجریت ایسی دانشی وحدت سے مطمئن ہو سکتی ہے، جس سے ہم ان ان افوس میں سویر چہر کسی عالم کو کسی دوسری چیز کی نسبت میں معلوم ہوتی ہے؛ لیکن ممکن ہے کہ بالآخر یہ غلطی اچھے کثیر ہوں جو وحدت میں تحول نہ پاسکیں اور ان میں سب سے بڑا عالم ہر چیز کو پوری طرح نہ جانتا ہو یا جتنا جانتا ہو اس کو ان واحد میں مستحضر نہ کر سکتا ہو یعنی اس سے ذہول ہو سکتا ہے۔ ان میں سے غواہ کوئی صورت ہو عالم کی دانشی وحدت بہر حال قائم رہے گی اسکے اجزا معلومیت کی بدولت باہم مربوط ہوں گے۔ البتہ

۱۴۷

ایک صورت میں وہ کلیتہً متحد ہونگے، اور دوسری صورت میں باہم منسلک و متداخل ہونگے۔
 جیسا میں ابھی کہہ چکا ہوں ایک واحد ذاتی یا ابدی (دیسی) دونوں کے ایک معنی
 (ہیں) عالم ذات کا خیال ہمارے زمانہ کی ذہنیت پسندی کا بہت بڑا کارنامہ ہے۔ اس
 خیال نے جوہر کے اس تصور کو عملاً نکال باہر کر دیا ہے جس پر اس سے قبل فلاسفہ اس قدر
 زور دیتے تھے، اور جس سے عالم کو متحد کرنے میں اس قدر کام لیا جاتا تھا۔ اس تصور کی رو
 سے موجود صرف ایک عالم گیر جوہر تھا، جس کا وجود قائم بالذات تھا، باقی تمام خزیات تجوہ
 اسکی محض اشکال یا صورتیں تھیں جو اس جوہر کے ساتھ قائم تھیں۔ انگریزی فلاسفہ کی تائیدی
 تنقیدوں نے جوہر کے اس تصور کا خاتمہ کر دیا ہے؛ اب جوہر سے مراد صرف یہ واقعہ ہوتا
 ہے کہ آثار یا مظاہر جن کا علم ہمیشہ واقعی مجموعوں اور مرکبات شکلوں کے رنگ میں ہوتا ہے،
 اور یہ یقینہ وہی شکلیں ہوتی ہیں جن میں ناقص انسانوں کو ان مظاہر کا یکجائی خیال یا سمجھ ہوتا
 ہے۔ بلکہ تجربات کا بطرح وہ الفاظ خزیں جن میں ان اتصال کی شکلوں سے ربط
 پیدا ہوتا ہے اسی طرح خود یہ اتصال کی شکلیں بھی خزیں ہیں۔ تائیدیت کے نقطہ نظر سے
 موجودہ تصویریت کا بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے اتحاد عالم کو اجزائے عالم کے کسی بھی
 اور ناقابل تصور مبدا کے ساتھ قیام پر (خواہ اس قیام کے کوئی معنی ہوں) مبنی قرار
 نہیں دیا؛ بلکہ اجزائے عالم میں ایسے طریقوں سے باہم منسلکی پیدا کی جن کا براہ راست
 استحضار ہوسکتا ہے۔

اسلئے دنیا اس حد تک ایک ہے جس حد تک کہ ہم کو اس کے مرکبات ہونی کا تجربہ ہوتا ہے۔
 اور یہ اتنے ہی معین اتصالات کو جوہر سے ایک ہے جتنے نظرات آتے ہیں؛ لیکن یہ اتنے معین
 اتصالات کی وجہ سے ایک نہیں بھی ہے، جتنے کہ ہم باتے ہیں۔ یوں دنیا کی وحدت و کثرت
 ایسی حیثیات سے پیدا ہوتی ہے جتنے جدا گانہ نام رکھے جاسکتے ہیں؛ ہمیں نہ خاص وحدت ہے
 اور نہ ناقص کثرت۔ اور اسکی وحدت کے مختلف طریقوں کی صحیح تحقیقات کیلئے اس میں کے
 اتنے ہی مختلف ایک دوسرے سے متماثل قسموں کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ بلکہ جب ہم تائیدی
 نقطہ نظر سے یہ سوال کرتے ہیں کہ دنیا کی وحدت ہمیں کی محبت سے معلوم ہے؟ اس
 وحدت سے کیا عملی فرق پیدا ہوتا ہے؟ تو ہمیں وحدت کو ایک شاندار اصول
 قرار دینے کی وجہ سے گہرا غم کی ضرورت باقی نہیں رہتی اور ہم پلٹنے کے ساتھ تجربہ کی

دنیا میں چلے جاتے ہیں۔ یہ ممکن ہے کہ جب قدر اتحاد و ارتباط کا اس وقت ہم کو خیال ہوتا ہے اس لئے کہ ہمیں زیادہ تجربہ کی دنیا میں پہنچ کے نظر آئے؛ لیکن اصول تائجیت کی رو سے تجربہ سے پہلے مطلق وحدت کے دعویٰ کرنے کا حق ہم کو حاصل نہیں۔

149

مطلق وحدت کے کیا معنی ہو سکتے ہیں؟ اس کا صحیح اندازہ اس قدر مشکل ہے، کہ آپ حضرات میں سے اکثر غالباً اس سلیم خیال بر قناعت کر لیں گے، جس کا بھی ذکر آچکا ہے، تاہم آپ کی جماعت میں کچھ ایسے بھی ہونگے جن کی وحدت پسندی اتنی بنیادی ہوگی، کہ وہ وحدت و کثرت کو ایک درجہ پر رکھنا گوارا نہ کریں گے۔ جس اتحاد کے مختلف مدارج یا مختلف اصناف ہوں، جو غیر موصولات تک پہنچ کے ٹھہرائے، جس کا سلسلہ صرف ایک متصل چیز ہے دوسری متصل چیز تک جاری رہے؛ جنکے معنی بہت سی صورتوں میں داخل رہا بلکہ نہیں، بلکہ محض خارجی پیوستگی ہوں، بغرض جس میں زنجیر کے حلقوں کا سارا تباہ پایا جائے، انکے نزدیک وہ اتحاد ہمارے خیال کی طرح ایک درمیانی منزل ہوگا۔ انہی رائے میں عالم کی وحدت کا مرتبہ اسکی کثرت کے مرتبہ سے بالاتر ہے، اور جس طرح وحدت کا مرتبہ بالاتر ہے اسی طرح اسکی صداقت میں زیادہ گہرائی ہونا چاہئے، اسی طرح اسے عالم کا زیادہ حقیقی پہلو ہونا چاہئے۔ تائجی نظر سے جو عالم ہم کو ملتا ہے، اسکی عقلی حیثیت، کہ آپ ناقص یقین کرتے ہیں، حقیقی عالم کو ایک ایسی واحد ہستی آپ کے نزدیک ہونا چاہئے جو بالکل صمد ہو، اور جسکے اجزائے تراتر یکجان ہوں۔ صرف اسی صورت میں ہمارے نزدیک عالم مکمل طور پر عقل ہوگا۔

150

اس میں ذرا کلام نہیں کہ بہت سے لوگوں کے لئے از حد وحدت پسندی بڑی چیز ہے۔ ایک زندگی، ایک حقیقت، ایک محبت، ایک اصول، ایک شے، ایک خدا، یہ الفاظ میں عیسائی مذہب کے ایک دو دہرے رسالہ سے نقل کر رہا ہوں جو میرے پاس آج ہی کی ڈاک میں آیا ہے، ان کا عقیدہ میں شک نہیں کہ تائجی طور سے ایک جذباتی قیمت رکھتا ہے، اور کہیں بھی شک نہیں کہ اس قیمت میں ایک کے لفظ کو بھی اتنا ہی دخل ہے جتنا اس عبارت کے دوسرے لفظوں کو؛ لیکن اگر ہم ذہنی حیثیت سے یہ سلوک کرنا چاہیں کہ وہ ایک کی اس معبرار سے کیا مراد ہے، تو ہمیں اپنے تائجی طریقوں کے کام لینا پڑے گا، کہ اس سے یا تو صرف یہی، ایک، کا نام

یعنی وہ عالم مراد ہوگا جو موضوع بحث ہے، تمام ہیزنی قابل تحقیق اتصالات و ارتباطات کا مجموعہ، یا ایک مبدا، ایک مقصد یا جاننے والے ایک عالم کی طرح کوئی ایسا محل اتصال مراد ہوگا جو ہمہ گیر ہوگا۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ جو لوگ اصل اس سوال پر ذہنی حیثیت سے غور کرتے ہیں انھیں یہ محل اتصال، ایک جاننے والے کی شکل میں نظر آتا ہے، ان کے نزدیک جاننے والے کے ایک ہونے میں اتصال کی باقی دیگر شکلیں شامل ہو جاتی ہیں۔ اس ایک جاننے والے کی دنیا کے تمام اجزا مکمل کر منطقی، جمالیاتی، اور فانی حیثیات کی ایسی جامع و احسن تصویر بن جاتے ہیں جو اس جاننے والے کا دائمی خواب ہے۔

لیکن عالم مطلق کی اس تصویر کی نوعیت کا استخراج ہمارے لئے اس درجہ محال ہے کہ ہم چھٹی خاصی طرح یہ فرض کر سکتے ہیں کہ وحدت پسندی کا جو تلامبض اشخاص پر ہے اور غالباً ہمیشہ رہے گا، اسکا حشر شدہ ذہنی سے بہت زیادہ سری اسباب ہیں۔ وحدت پسندی کی بطریق حسن تشریح کے لئے انسان کو سری یا صوفی ہونا چاہئے۔ تاریخ کے مطالعہ سے ثابت ہوتا ہے کہ جن لوگوں کی طبیعت میں کم و بیش صوفیانہ رنگ پایا جاتا ہے، ان کا میلان وحدت پسندی کے تسلیم کرنے کی طرف ہوتا ہے۔ بریت و تصوف پر عام بحث کا یہ موقع نہیں لیکن میں یہاں ایک صوفیانہ اعلان نقل کرتا ہوں جس سے یہ اندازہ ہو سیکے گا کہ میری مراد کیا ہے۔ وحدت پسندانہ نظامات کا بہترین نمونہ ہندوستان کا فلسفہ ویدانت ہے اور فلسفہ ویدانت کے بہترین مبلغ سوامی ویوکیانند تھے جو چند سال ہوئے ہمارے ملک میں تشریف لائے تھے۔ ویدانت کا طریقہ بالکل صوفیانہ ہے، اس میں انسان حقیقت پر استدار نہیں کرتا بلکہ اسے دیکھتا ہے اور دیکھنے بیان کرتا ہے۔ ویوکیانند نے اس حقیقت کو اپنے ایک محاضرہ میں یوں بیان کیا تھا کہ :-

..... اس شخص کے لئے اب مصیبت و شقاوت کہاں جو کائنات کو ایک زندگی کو ایک اور ہر چیز کو ایک دیکھتا ہے ؟ مصیبت کا سارا سامان تو وہ تفریق ہے جو مرد اور عورت، مرد اور بچہ، ایک قوم اور دوسری قوم، زمین اور چاند، چاند اور سورج، ایک ذرہ اور دوسرے ذرہ میں کی جاتی ہے۔ ویدانت کا یہ فیصلہ ہے۔

اس تفریق کا وجود نہیں، کوئی حقیقی شے نہیں صرف سطحی اور ظاہری چیز ہے۔ اگر آپ اندر سے دیکھیں گے تو نظر آئے گا مرد، عورت، بچے، قومیں، امم، عرب، اعلیٰ، ادنیٰ، خدا اور انسان، سب ایک ہی ہیں! اب ایک ہیں! بلکہ اگر آپ کافی گہری نظر ڈالیں گے تو معلوم ہو گا، جانور تک ایک ہی ہیں۔ جو نقص اس وحدت کا ادا رک کر لیتا ہے پھر وہ کسے میں نہیں رہتا۔۔۔۔۔ اسے کیا دھوکا ہو گا؟ کونسی چیز دھوکا دیکے گی؟ وہ تو ہر چیز کی حقیقت ہر چیز کا بیدار جان گیا۔ اس نے شقاوت بھی کہاں؟ اسے خواہش ہی کیا ہے؟ اس نے تو ہر شے کی حقیقت کا سراغ ملاک تک پہنچا لیا۔ جو مرکز ہے، تمام اشیاء کی وحدت ہے جو ابدی مساوت، ابدی علم، ابدی وجود ہے۔ وہاں نہ موت ہے نہ مرض نہ غم نہ مصیبت نہ حرص نہ ہوس۔۔۔۔۔ مرکز میں نہ کوئی شے غم کی ہے نہ ماتم کی، وہ تو حقیقت ہے ہر شے میں جاری و ساری! محض وحدت، بے صورت، بے جسم، بے داغ۔ وہ عالم وہ بڑا شاعر موجود بالذات۔ وہ جو ہر ایک کو اس کا حق کو شمار ہوتا ہے۔

153

ذرا دیکھئے وحدت پسندی کی یہ نوعیت کیسی اصولی ہے۔ تفریق وحدت سے صرف مطلوب نہیں بلکہ اسکے وجود ہی سے الگ ہے؛ کثرت ہے ہی نہیں۔ ہر ایک کے اجزا ہیں کہ اسکے اجزا ہی نہیں لیکن ہمارے وجود سے ایک متنی کر کے انکار ممکن نہیں اس لئے ہر سب ایک، ناقابل تقسیم ایک، بالکل ایک ہیں، مطلق ایک، اور میں مطلق ایک۔ یقیناً یہ ایک ایسا مذہب ہے جسکی لحاظ جذبات، بڑی سماجی قیمت ہے اس سے کمال امن و سلام پیدا ہوتا ہے جیسا کہ ہمارے سوامی ایک اور مقام پر فرماتے ہیں کہ:-

”ات ان قب عالم کی اس واحد و غیر محدود و سہمی اور اپنی ذات کو ایک دیکھنے لگتا ہے، جب تمام تفریقیں ختم ہو جاتی ہیں، جب تمام انسانیں یہ تمام فرشتے تمام دیوتا، تمام جانور، تمام درخت، غرض تمام کائنات اس وحدت میں گھل جاتی ہے تو اس وقت سارا خوف غائب ہو جاتا ہے۔ خوف کس کا ہو گا؟ کیا میں اپنے آپکو نقصان پہنچا سکتا ہوں؟ کیا میں اپنے آپکو قتل کر سکتا ہوں؟ کیا میں اپنے آپ کو اذیت دے سکتا ہوں؟ کیا آپ خود اپنے سے ڈرتے ہیں؟ غم بھی غائب ہو جاتا ہے، غم کس چیز سے ہو سکتا ہے؟ عالم میں ایک میں ہی تو موجود ہوں جس میں غائب ہو جاتا ہے، سدا کس پر ہو، کیا خود اپنے پر اس وقت تمام

154

تاریخیاں غائب ہو جاتی ہیں کس سے ناراض ہوں خود اپنی فانیات سے؟ میرے ہوا
دنیا میں اور کوئی نہیں۔۔۔۔۔ اس تفریق کو مٹا دو اس وہم کو فنا کر دو کہ دنیا میں کثرت
ہے جو اس عالم کثرت میں اس واحد کو ان عالم نہیں ایک ذات خیر کو دیکھتا ہے جو
اس عالم غفل میں اس حقیقت کو پالیتا ہے؛ ابدی اس اسی کے لئے ہے؛ اور کسی کیلئے
نہیں کسی کے لئے نہیں!!

اس طرح کے ترانہ وحدت کا ہم سب کے کانوں کو کچھ نہ کچھ ذوق ہے۔ میں سے
ہمارے اندر بلندی اور از سر نو اطمینان پیدا ہوتا ہے تصوف کی ہم سب میں کم از کم استعداد
158 ضرور موجود ہے اور جب ہمارے تصویریت پر مطلق کے ثبوت میں اپنے دلائل بیان
کرتے ہیں اور اس سلسلہ میں یہ خیال ظاہر کرتے ہیں کہ اگر خفیت ماسیحا بھی کہیں تسلیم کیا جائے
تو اس کا منطقی نتیجہ مطلق وحدت ہوگی؛ علیٰ ہذا اگر خفیت سی سی تفریق تسلیم کی جائے تو اس کا
منطقی نتیجہ مکمل لامعائن اوقات ہوگا؛ تو مجھے یہ شک ہوتا ہے کہ انکی اپنے ذہنی استدلال
کی محسوس کمزوریوں پر اسلئے نظر نہیں جاتی، کہ انکے صوفیانہ احساسات یہ چاہتے ہیں کہ مطلق
وحدت خواہ منطقی حیثیت سے صحیح ہو یا غلط، اسے بہر حال ثابت ہونا چاہئے۔ کم از کم
اخلاقی تفریق پر وحدت ضرور غالب آ جاتی ہے۔ جذبہ محبت میں ہم کو وہ صوفیانہ ذوق
ملتا ہے جس کو تو ہمیں جس زندگی کا کلی وحصل و استحکام کہا جاسکتا ہے؛ یہ ذوق ہمارے
اندر وحدت پسندانہ اقوال کو سنکے بیدار ہو جاتا ہے انکی سند کے آگے جھک جاتا ہے
اور عقلی یا ذہنی اعتبارات دوسرے درجہ پر رکھتا ہے۔

میں اب اس محاضرہ میں زیر بحث مسئلہ کے مذہبی و اخلاقی پہلوؤں کے متعلق
کچھ نہ کہوں گا، البتہ آخری محاضرہ میں بعض اور باتیں بیان کروں گا۔

بالفعل اس سند سے قطع نظر کر لیئے، جسکے متعلق قیاس کیا جاتا ہے کہ مختتم طور
156 پر صوفیانہ بصیرت میں موجود ہوگی؛ اور اس مسئلہ وحدت و کثرت پر خاص ذہنی نقطہ نظر
سے خود مجھے، اچھی طرح پہچان دیکھئے کہ تاجت کی جگہ اسی میں کہاں ہے۔ چونکہ انکی رو سے
نظریات کا معیار ان کا علی فرق ہے اسلئے ہم دیکھتے ہیں کہ اسے وحدت پسندی اور
کثرت پسندی دونوں سے دست بردار ہونا پڑتا ہے۔ اجزائے عالم میں جس حد تک
کسی زمین تعلیق کی بنا پر باہم وابستگی ہے اس حد تک عالم ایک ہے جس حد تک

ہم طرح کی وابستگی نہیں اس حد تک ہمیں کثرت ہے۔ اور سب سے آخریہ کہ عالم کا اتحاد و تعلق کے ان نظامات کی بدولت روز افزوں ہے جو انسانی استعداد کے باتوں قائم ہو رہے ہیں۔

ہم اپنے عالم کے بالمقابل ایسے دیگر حوالہ فرض کر سکتے ہیں جن کی شکل میں اتحاد کی مختلف قسمیں اور مختلف درجے مجسم ہو کے نظر آتے ہوں۔ اس طرح کے مالموں میں سب سے پست وہ عالم ہو گا جس میں صرف میت پائی جاتی ہو، اور جس کے اجزا کی شیرازہ بندی محض وادعطف سے ہوتی ہو۔ ایسا عالم اس وقت بھی ہمارے داخلی زندگیوں کا مجموعہ ہے تخیل کا زمان و مکان، خواب و بیداری کے واقعات و اشیا، صرف باہم ہی کم و بیش غیر مربوط مانیں ہوتے، بلکہ ایسے حامل خیالات سے کوئی تعلق نہ رہتا ہے جو دوسرے ذہن میں پائے جاتے ہیں۔ اس وقت بھی اس طبقہ میں مختلف خیالی باتیں ہمارے آپ کے ذہن میں آ رہی ہیں وہ اگرچہ باہم مخلوط ہیں، لیکن انہیں نہ تاثر ہے اور نہ تعارض، وہ یکجا ہیں مگر نہ آپس کوئی نظم ہے اور نہ ان کا کوئی محل ہے۔ وہ آپس میں کثرت کے بہت ہی قریب ہیں جس کا ہم تصور کر سکتے ہیں۔ یہ بات ہمارے ذہن میں نہیں آتی کہ ان کا آپس ایک ساتھ کیوں علم ہو اور اس سے بھی کم یہ بات کہ اگر ساتھ ہی علم ہوا بھی تو ایک نظام کلی، کی حیثیت سے کیوں ہو۔

157

لیکن ہمارے احساسات اور حسانی افعال کے اضافہ کے بعد اس اتحاد کا پایہ بہت بلند ہو جاتا ہے۔ ہمارے مسوعات اور افعال زمان و مکان کے ایسے محل میں واقع ہوتے ہیں جہاں ہر ایک واقعہ کو اپنی تاریخ اور اپنی اپنی جگہ ملتی ہے۔ ان سے اشیا، جتنی ہیں، اچھے قسم، ہوتے ہیں اور انکی تضعیف ہو سکتی ہے، تاہم اشیا و اقسام کی ایک ایسی دنیا کا تخیل ممکن ہے جس میں وہ تعلیلی فعل و افعال سجدوم ہو جس سے ہم اس قدر انوس ہیں۔ اس قسم کی دنیا میں ہر شے دوسری شے کے لئے بے اثر و بے عمل ہوگی، کوئی شے دوسری شے پر موثر نہ ہوگی یا اگر ہوگی تو محض میکانیکی طور پر، اور تھیاتی عمل قطعاً ہوگا۔ اس طرح کا عالم ہمارے عالم کی بنیاد بہت کم متحرک ہوگا۔ علاوہ اس ممکن ہے کہ بالکل طبعیاتی و کمپاتی افعال و افعال ہو، لیکن نفوس نہ ہوں یا ہوں لیکن تمام تر شخصی ہوں، اور اجتماعی زندگی سے جالی، اجتماعی زندگی بھی ہو، لیکن اس کا حلقہ شناسائی تک محدود ہو،

115

اور محبت معدوم ہو، یا محبت بھی موجود ہو لیکن ایسے نظامات و روایات مفسود ہوں جو محبت کو منظم کر سکیں۔ گو یہ درجے بالاتر درجوں کی نسبت بہت معلوم ہوں لیکن انہیں سے ایک بھی یکسر غیر عقلی یا محض پر گھنہ نہ کہا جاسکے گا؛ مثلاً اگر ہمارے نفوس کسی عالم میں اشرافی طور پر ایک رشتہ میں اس طرح منسلک ہو جائیں کہ ایک نفس کو دوسرے نفس کا خیال فوراً یا بعض شرائط کے ماتحت فوراً معلوم ہو جایا کرے تو اس عالم سے ہمارا موجودہ عالم بہت معلوم ہو گا۔

جب قیاسات کی دہر کے لئے ماضی کی ساری انہی مدت موجود ہے تو یہ خیال پکنا بیجا نہیں ہو سکتا؛ کہ اتحاد کے جن مدارج کا تحقق ہماری دنیا میں ہو چکا ہے، ان کا نشو و نما بھی اسی طرح بتدریج نہیں ہوا ہے، جس طرح اس وقت انسانی ضروریات کے موافق انسانی نظامات کا نشو و نما ہوتا رہتا ہے۔ اگر اس قسم کا مفروضہ سچا ہو تو مجموعی وحدت اشیاء کے آغاز کے سچائے انجام میں نظر آئے گی۔ بالفاظ دیگر مطلق کی جگہ آخری کو ملے گی، اگرچہ دونوں کا حاصل ایک ہی ہے، یعنی واقعہ کے مشمول کا زائد سے زائد اتحاد تام اچھے زمانی علاقے بالکل منقلب ہو جائیں گے۔

159

وحدت عالم پر اس تائجی بحث کے بعد آپ کے ذہن میں یہ آجانا چاہئے کہ میں نے دوسرے محاضرہ میں اپنے دوست جی۔ پاپینی کے الفاظ مستعارے کے یہ کیوں کہا تھا کہ تائجیت سے نظریات کی سختی میں کمی آجاتی ہے۔ وحدت عالم کا اثبات علی العموم صرف منجر حیثیت سے کیا جاتا ہے، گو یا جو شخص نہیں چوں و چرا کرتا ہے، وہ حق ہے۔ وحدت پسندوں کے مزاج میں اتنی سختی ہوتی ہے کہ وہ بغض اوقات تیج و تاب کسانے لگتے ہیں؛ لیکن کسی تعلیم کے اس طرح قائل ہونے سے معقول بحث یا دقیق امتیازات کا امکان باقی نہیں رہتا۔ نظریہ مطلق تو علی الخصوص ایسا عقیدہ تھا، جس کا مادہ ظہری اور حکام کمینہ انداز میں ہو۔ جو شے ایک اور سب ہو، وجود و علم کے لحاظ سے اول ہو، منطقی حیثیت سے ضروری بالذات ہو اور اپنے سے کم تمام اشیاء کو باہمی ضرورت کے شرارہ میں باندھنے والی ہو، وہ اپنی داخلی سختی میں کمی کی اجازت کیسے دے سکتی ہے۔ کثرت کا خفیف سے خفیف شبہ مجموعیت کی گرفت سے اجزا کی سرمو آزاد ہو، اسکے برادر کرنے کے لئے کافی ہوگی۔ اتحاد مطلق اختلاف مدارج کو برداشت ہی نہیں کر سکتا۔ اسلئے یہ معنی

160

ہونگے بھلا اس بھراپانی میں اگر میضہ کا صرف ایک کپڑا ہو، تو آپ اس پانی کو مطلقاً صاف کہیں گے، بطرح یہ پانی اتنی صحت کے لئے مہلک ہوگا، اسی طرح مطلق کے چھوٹے سے چھوٹے بڑی کم سے کم آزادی بھی مطلق کے لئے تباہ کن ہوگی۔

اسکے برعکس کثرت پسندی کے مزاج میں اس محکمہ و تشدد کی ضرورت نہیں۔

اگر آپ یہ مان لیں کہ اشیاء میں کسی حد تک علیحدگی کسی حد تک آزادی کسی حد تک آزادانہ تاثیر و تاثر کسی حد تک حقیقی جذب یا حقیقی موقع (خواہ کتنا ہی کم ہو) پایا جاتا ہے تو اس اتنے سے کثرت پسندی کی تشفی ہو جائے گی، اور وہ آپ کو اجازت دینے لگی کہ حقیقی اتحاد کی حقیقی مقدار چاہیں تسلیم کریں۔ البتہ اسکے نزدیک مقدار اتحاد کی تعیین تجربہ کے اصول پر ہو سکے گی۔ ممکن ہے اتحاد کی مقدار بہت زیادہ بلکہ عظیم الشان ہو، لیکن اگر اتحاد کے روش بدوش علیحدگی کی حقیر سے حقیر مقدار، ماضی سے ماضی نشو کا ذرا سا بھی ایسا نشان باقی رہ گیا، جو مغلوب نہیں کیا جاسکتا تو بس وحدت مطلقہ کا ناتمام ہے۔

161

ظاہر ہے کہ اتحاد و عدم اتحاد کے باہمی توازن کی تجربی تحقیقات تک نتائجیت کو کثرت پسندی کی صف میں کھڑا ہونا پڑے گا۔ اسے یہ تسلیم ہے کہ ایک عالم، ایک اصل اور ایک ایسی کائنات کے مابین کمال اتحاد کا خیال بھی ایک دن اس سے زیادہ قابل قبول مفروضہ ثابت ہو سکتا ہے، لیکن اس اشار میں اسکے مقابل مفروضہ تعیین یہ خیال تسلیم کرنا پڑے گا، کہ کائنات کا اتحاد بالفعل ناممکن ہے، اور شاید اسنہ بھی ہے۔ یہی دوسرا مفروضہ کثرت پسندی کی تعلیم ہے۔ چونکہ وحدت پسندی اس مفروضہ پر غور و خوض کو ممنوع اور خود اس مفروضہ ہی کو دائرہ عقلیت سے خارج قرار دیتی ہے اسلئے نتائجیت کو وحدت مطلقہ سے اعراض اور کثرت پسندی کی نسبت زیادہ سنجیدگی روش کا اتباع کرنا پڑے گا۔

یوں ہم اسی عام فہم دنیا میں رہیں گے جہاں اشیاء باہم مربوط بھی نظر آتی ہیں، اور غیر مربوط بھی۔ اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے اگر اشیاء اور ان کے ارتباطات نتائجی نقطہ نظر سے بحث کیجائے تو ان الفاظ کے کیا معنی ہونگے؟ آئندہ محاورہ میں قلف کی اس منزل کے متعلق نتائجی طریقہ سے کام لیا جائے گا جو فہم سلیم کے نام سے موسوم ہے۔

162

محاضرہ ۵

نتائجیت اور فہم سلیم

165

ہم نے گزشتہ محاضرہ میں اس وحدت عالم پر عام انداز میں گفتگو کرنے کی بجائے جو اپنی ہی مانگی کے باوجود شاندار ہے اتحاد کی ان مختلف اقسام پر بحث کی تھی جو عالم میں جلوہ گر ہیں۔ ہم نے یہ دیکھا تھا کہ ان اقسام اتحاد کے پہلو بہ پہلو بہت سے اقسام افراق موجود ہیں جو اقسام اتحاد کی طرح حقیقی ہیں۔ ایسے موقع پر اقسام اتحاد اور اقسام افراق میں سے ہر ایک قسم کا ہم سے سوال ہوتا ہے کہ تیسری تصدیق کس حد تک ہوتی ہے؟ اس سوال کا جواب دینے کے لئے عمدہ نتائجیت پسندوں کی حیثیت سے ہم کو تجربہ یا واقعات کی طرف متوجہ ہونا پڑتا ہے۔

گو اب بھی مطلق وحدت باقی رہتی ہے لیکن اب اس کی نوعیت صرف ایک مفروضہ کی ہوتی ہے اور اس مفروضہ نے آج کل ایک ایسے ہمہ داں کی شکل اختیار کر لی ہے جو بلا استثناء تمام اشیاء کو ایک بانظام واحد واقعہ کی حیثیت سے دیکھتا ہے؛ اس ہمہ داں کا مطلق، یا دوسری، کی حیثیت سے تصور کیا جاسکتا ہے۔ اس مفروضہ کے بالمقابل ایک اور دو سرا معقول مفروضہ یہ بھی ہے کہ وسیع عالم بھی جو کبھی تھا یا کبھی ہوگا وہ بھی جہل سے یکسر مشرب نہیں؛ مملو مات کا کوئی نہ کوئی حصہ ہمیشہ نظر انداز ہو جاسکتا ہے۔

166

وحدت پسندوں کے نزدیک تو یہ کثرت پسندی لغو ہے لیکن ہیں واقعات کے روشنی ڈالنے تک واقعی وحدت پسندی کی طرح واقعی کثرت پسندی کے ساتھ بھی عزت کا سلوک

کرنا ہے اس لئے تاجبیت جو اصلاً صرف ایک طریقہ عمل ہے اس نے ہیں کثرت پسندی کے ساتھ
دوستانہ تعلق ہی رکھنے پر مجبور کیا ہے۔ ممکن ہے کہ عالم کے بعض اجزاء بعض کے ساتھ صرف
واحد عطف کا تعلق رکھتے ہوں، اور ان کے وجود و عدم سے دوسرے اجزائیں کوئی داخلی
تغیر نہ پیدا ہوتا ہو، تاہم تاجبیت کثرت پسندانہ ساخت عالم کے متعلق اس انتظامی نقطہ نظر
کو سنجیدہ غور و غوض کے ناقابل قرار نہیں دے سکتی۔ یہ خیال ایک اور مزید مفروضہ کی طرف
رہنمائی کرتا ہے جس کی رو سے واقعی عالم ابدی طور پر مکمل نہیں (جیسا کہ وحدۂ کا دعویٰ ہے) بلکہ
ابدی طور پر غیر مکمل ہے، اور نقصان و اضافہ کی گنجائش رکھتا ہے۔

بہر کیف عالم ایک لحاظ سے یقیناً غیر مکمل ہے اور اس کی عدم تکمیل ظہر میں اس ہے۔
اس مسئلہ کا زیر بحث آنا ہی اس امر کا ثبوت ہے کہ ہماری واقفیت اپنفل غیر مکمل اور اضافہ طلب
ہے۔ جس علم یا واقفیت کو یہ مسئلہ ہے اس کے لحاظ سے یقیناً عالم میں تغیر اور نمو ہوتا ہے۔ ہمارا
علم جس طرح اپنی تکمیل کرتا ہے اس کے متعلق بعض ملاحظات سے (جب یہ تکمیل مرض و قوع
میں آئے) اسی فہم سلیم کی طرف آسانی رہنمائی ہو سکتی ہے جو اس محاضرہ کا موضوع ہے۔

167

ہمارے علم کا نمو قطعاً میں ہوتا ہے یہ قطعاً بڑے ہوں یا چھوٹے، بہر حال علم محیط اور
بالاستیعاب کبھی نہیں ہوتا، کچھ نہ کچھ پڑانا علم بدستور سابق باقی رہتا ہے۔ فرض کیجئے تاجبیت کے
متعلق اس وقت آپ کے علم میں نمو و اضافہ ہو رہا ہے، آئندہ اس کے نمونے آپ کو اپنے
ان خیالات میں مستند ترسیم کرنا پڑ سکتی ہے، جن کو آپ پہلے ہی سمجھتے تھے، لیکن یہ ترسیم
رفتحہ رفتحہ ہوگی۔ مثال کے لئے میرے انہی محاوروں کو سمجھئے، ان سے شروع میں آپ کو کیا معلوم
ہوا؟ غالباً تصوری سی نئی محمولات چند نئی توصیفیات یا امتیازات نقطہ ہائے نظر میں، لیکن
ان خیالات کے اضافہ کے ساتھ ساتھ آپ کا باقی علم اپنی جگہ پر ہے اور آپ اپنے ان قدیم
خیالات کو جدید کے ساتھ آہستہ آہستہ ایک صف میں کھڑا کریں گے۔ میں ان خیالات کے مجموعہ میں
ایک خفیف ترسیم کی کوشش کر رہا ہوں۔

168

میرے خیال میں جب آپ میرے محاضرات کو سنتے ہیں تو ہر وقت آپ کے دل میں میری اہمیت
و قابلیت کے متعلق کچھ سابق خیالات موجود ہوتے ہیں اور ان خیالات کا میرے محاضرات کے متعلق آپ کی
رے پر اثر پڑتا ہے لیکن فرض کیجئے میں تقریر کرتے کرتے دفعۂ پاٹ دار کو اندہ میں یہ گانے لگوں ۵
تھر تھر ہم نہ جائیں گے یہی اب دل میں بھائی ہے

تو اس سے آپ کے سرمایہ واقفیت میں صرف ایک نئے واقعہ کا اضافہ نہ ہوگا، بلکہ آپ کو میری حیثیت کی ایسی تحدید کرنا پڑے گی جو سابق تحدید سے مختلف ہوگی؛ اور یوں تاجیت کے متعلق آپ کی رائے میں تبدیلی ہو جائیگی اور آپ نے بعض خیالات از سر نو ترتیب دینا پڑیں گے۔ ایسے مواقع پر آپ کے قدیم خیالات اور جدید تجربات میں سخت کشمکش ہوتی ہے اور اس کشمکش سے آپ کے نفس پر بار بلکہ تکلیف وہ بار پڑتا ہے۔

غرض ہمارے ذہن کا نو تجدید ہوتا ہے، لیکن اس کا دائرہ وسیع ہوتا رہتا ہے گو ہم اس توسیع کو حتی الامکان محدود رکھنا چاہتے ہیں، چنانچہ ہم اپنے قدیم تصعبات و ایقانات کی طرح اپنے علم میں کم سے کم تغیر کرتے ہیں۔ ایسے موقع پر تجدد کے لئے زیادہ رقعہ دوزی، اور پیوند سازی، ہوتی ہے؛ جدید خیالات اندر جذب ہوتے ہیں یہ قدیم خیالات کو اپنے رنگ میں رنگتے ہیں، مگر خود بھی ان کے رنگ میں رنگ جاتے ہیں۔ ہمارا ماضی خود اندیشی اور تعامل دونوں سے کام لیتا ہے، واقفیت کا جو قدم آگے اٹھتا ہے اس کا انجام توازن نہ ہوتا ہے؛ لیکن اس توازن میں جدید کا اضافہ خام، حالت میں شاذ ہی ہوتا ہے؛ بلکہ وہ قدیم کے ساتھ شیعہ و مشرک ہر دو کے باہمیوم ایک بیجون کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔

اس طرح جدید صدائیں جدید تجربات اور قدیم صد اقول سے ٹکے پیدا ہوتی ہیں اور دونوں ایک دوسرے میں تعدیل پیدا کرتی ہیں۔ چونکہ اس زمانہ میں رائے اسی اصول پر بدلتی ہے؛ اس لئے یہ کیوں نہ مان لیا جائے کہ ہمیشہ اسی طرح بدلا کرتی ہوگی، جس سے نتیجہ نکلتا ہے کہ بعد کے تمام تغیرات کے باوجود پہلے کے خیالات بالکل معدوم نہیں ہو جاتے؛ بلکہ ان کا جدید خیالات کی شکل میں باقی رہنا ممکن ہے جس طرح ہماری پانچوں انگلیاں کان کی ہڈیاں، دم کی ہڈیاں اور ہسی طرح کی پس ماندہ خصوصیات باقی ہیں جو ہماری گزشتہ نسلی تاریخ کی ناقابل محو یادگار ہیں۔ لیکن بڑے ہمارے اسلاف کے اندر ایسے طر ق خیال کا خطہ رہا جو جن کو

یہ پانچ بکے ہوں، لیکن ایک مرتبہ خطور کے بعد سے وہ وراثتہ منتقل ہوتے چلے آتے ہوں!۔ آپ جب کسی خاص دامن میں گنا شروع کرتے ہیں تو آخر تک وہ دامن قائم رکھنا پڑتی ہے؛ آپ جب کسی عمارت میں رد و بدل کرنا چاہتے ہیں تو گو حسب و خواہ ترمیم کرتے ہیں مگر اصل نقشہ قائم رہتا ہے؛ آپ زیادہ سے زیادہ حذف و اضافہ کر سکتے ہیں، مگر گو متی طرز تعمیر سے کلیک کو بدل سکتے دوری طرز تعمیر کا تنخواہ نہیں بنا سکتے؛ آپ ہول کو جتنا چاہیں صاف کریں، لیکن اس

دو ایسا شراب کا اثر بالکل فنانہیں ہوتا جو پہلے اس میں بھری گئی تھی ۔

اس بناء پر جو اصول میں وضع کرنا چاہتا ہوں، وہ یہ ہے کہ اشیاء کے متعلق ہمارے تمام بنیادی طرق خیال دراصل وہ انکشافات ہیں جو ہمارے بعد ترین اسلاف نے کئے تھے، اور جو زمانہ ابجد کے تمام تجربات کے ساتھ ساتھ اب تک باقی ہیں۔ انسانی نفس کے نشو و نما کی یہ وہ عظیم لٹائن منزل ہے جس کا نام 'منزل توازن' یا فہم سلیم ہے؛ دوسری منزلوں کا اس منزل پر اضافہ ہو اگر وہ اس کی جگہ نہ لے سکیں۔ آپ اس فہم سلیم منزل پر سب سے پہلے اس طرح غور کریں کہ گویا یہی آخری منزل ہے۔

روزمرہ کی گفتگو میں جب فہم سلیم کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے تو اس سے یہ مراد ہوتی ہے کہ انسان کی قوت فیصلہ صحیح ہے؛ اس میں سنگ نہیں ہے، اسے 'ہوش' ہے لیکن فلسفہ فہم سلیم کے معنی بالکل مختلف ہوتے ہیں؛ یہاں اس فہم سے یہ مراد ہوتی ہے کہ انسان بعض صور خیال یا بعض مقولات کا استعمال کرتا ہے۔ اگر ہم لوگ انسان کے بدلے کسی یاچیل ہوتے تو کیا عجب ہے! ہمارے ادراک تجربہ کے طریقے ہمارے موجودہ طریقوں سے بالکل مختلف ہوتے؛ ممکن ہے کہ جو عجب ہیں قطعی انکار کا حق حامل نہیں کہ جو مقولات ہیں اس وقت ناقابل تخیل معلوم ہوتے ہیں وہی اس وقت ہمارے موجودہ مقولات کی طرح تجربات سے کام لینے کے لئے کارآمد ہوتے۔

171

اگر یہ امر آپ کو بعد از عقل معلوم ہوتا ہو تو آپ ذرا تخیلی اقلیدس کو یاد کر لیں؛ جن شکلوں کی حکیم اقلیدس نے عقلی تعلقات کی بناء پر تشریح کی تھی؛ انہی کی ڈیکارٹ نے نقطہ نئے خارجی مسئلہ دوں کے ساتھ تعلقات کی بناء پر تشریح کی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ منہی پر بحث کا ایسا طریقہ نکل آیا جو بالکل مختلف اور بہت زیادہ کارگر ہے۔ ہمارے تمام تصورات کی نوعیت وہی ہے جس کو جرمنی والے آلات خیال کہتے ہیں، یعنی ایسے وسائل جن کے ذریعے سے ہم واقعات یا تجربات پر غور و فکر کرتے ہیں۔ تجربے جب تجربے کی حیثیت سے ہمارے سامنے آتے ہیں تو ان کی نہ کوئی تقسیم و ترتیب ہوتی ہے اور نہ ان پر ان کے نام لکھے ہوتے ہیں؛ یہ کام ہیں کرنا پڑتے ہیں۔

172

کانٹ کے بقول وہ رنگ برنگ کا مجموعہ ہوتے ہیں؛ اور ہمارے عقل تو ان میں یکجہتی پیدا کرنا پڑتی ہے۔ معمولاً یہ ہوتا ہے کہ پہلے ہم تصورات کی اپنے ذہن میں تقسیم و ضعیف یا ذہنی حیثیت سے شیرازہ بندی کرتے ہیں اس کے بعد انہیں ایک نظام کی صورت میں لاتے اور پھر اس نظام سے ان کے مستحضر گھنے میں کام لیتے ہیں۔ جب ہمارے تصور کو اس نظام میں جگہ مل جاتی ہے تو

ہم کہتے ہیں کہ ہم سمجھ گئے۔ آج کل ریاضیات اور منطق میں یہ متوازی چند در چند، اور ان چند در چند کے اجزاء میں ایک کے ساتھ ایک کے اصول پر باہم تعلق کا خیال اس قدر آسان معلوم ہوتا ہے کہ اس نے گزشتہ تھیں فی تصورات کی جگہ لے لی ہے۔ اس طرح کے بہت سے تصوری نظامات پیدا ہو گئے ہیں جن میں ایک حسی چند در چند کا نظام ہے۔ آپ پہلے اپنے تصورات میں اپنے حسی تاثرات کے لئے یہی ایک کے ساتھ ایک کا تعلق پیدا کر لیں؛ پھر اسی حد تک آپ گئے ان تاثرات میں عقلیت کا رنگ پیدا ہو جائے گا لیکن ظاہر ہے کہ اس طرح کی عقلیت دوسرے تصوری نظامات سے بھی پیدا ہو سکے گی۔

173

پہلے فہم سلیم کے حصول عقلی رنگ پیدا کرنے کا یہ طریقہ تھا کہ ایک سلسلہ تصورات سے کام لیا جاتا تھا جس میں سب سے اہم یہ تھے:-

تھے
بے نیہ یا مختلف
تھ
نفس
جسم
وجہت زمانی
وجہت مکانی
موصوف و صفت
تعلیلی اثرات
وہمی
واقعی

174

ان تصورات نے ہمارے ادراکات کے 'موسم' سے کام لے کے جو نظریہ کیا ہے اس کے ہم اس قدر مادی ہو گئے ہیں کہ ہمیں یہ مشکل سے محسوس ہوتا ہے کہ ہمارے ادراکات بجائے خود ایک مقررہ طریقہ کی کتنی کم پابندی کرتے ہیں۔ اس موقع پر لفظ 'موسم' کا استعمال بالکل بجا ہے؛ مثلاً 'بوسن' میں موسم کا کوئی مقررہ قاعدہ نہیں؛ اگر اس کے متعلق کوئی قاعدہ وضع کیا جاسکتا ہے تو وہ یہ ہے کہ جب موسم کی دو دن تک ایک حالت رہی تو تیسرے دن یقیناً نہیں؛ بلکہ غالباً اس کی دوسری

حالت ہوگی : یوں بوسٹن میں موسم کا تجربہ ہوتا ہے اس میں عدم تسلسل اور بظنی پائی جاتی ہے ۔ چنانچہ یہاں گرمی ہوا ، پانی اور دھوپ کے لحاظ سے موسم دن بھر میں تین تین دفعہ بدل جاتا ہے ، لیکن واشنگٹن کا دھرم موسم ان تغیرات کو مضمنی قرار دے کے ان کی بظنی میں جھلکی رنگ پیدا کر دیتا ہے ۔ وہ ان میں سے ہر تغیر کا اس بر اعظمی طوفان کے لحاظ سے وقت و مقام معین کر دیتا ہے جس کی تاریخ کے رشتہ میں ہر جگہ کے تغیرات منسلک ہیں ۔

یہ بات تقریباً قطعی معلوم ہوتی ہے کہ جس طرح بوسٹن کے ناواقف باشندوں کو موسم کا تجربہ ہوتا ہے اسی طرح بچوں اور ادنی جانوروں کو دوسرے قسم کے تجربات ہوتے ہیں ۔ بوسٹن کے عام باشندے جس قدر بر اعظمی طوفان سے واقف ہوتے ہیں اسی قدر بچے اور ادنی جانور زمان و مکان کے عالم گیر عمل ہونے ، مستقل موضوع اور تغیر محمول کے موجود ہونے یا اسباب ، اقسام ، خیالات اور اشیا کے پائے جانے سے واقف ہوتے ہیں ۔ اگر کسی دودھ پیتے بچے کے ہاتھ سے جھنجھنا گر پڑتا ہے تو وہ اسے تلاش نہیں کرتا ، اس کے نزدیک جھنجھنا اسی طرح چلا جاتا ہے جس طرح شیش کی گوبھینے کے بعد چلی جاتی ہے ؛ اب اگر آپ نے اشیا کے پھر اس کے ہاتھ میں گھسیا تو وہ اسی طرح واپس آجاتا ہے جس طرح دوبارہ جلانے کے بعد شیش کی گوبھین چلی آتی ہے ۔ یہ ظاہر ہے کہ اسے ابھی تک یہ خیال نہیں آیا ہے کہ جھنجھنا ایک ایسی شے ہے جس کا وجود بالذات ہے اور جس کے وجود کو وہ اس کے یکے بعد دیگرے ظہوروں کے مابین داخل کر سکتا ہے یہی کہتے کی حالت ہے اس کے نزدیک جو نظریں نہیں وہ دل میں نہیں ، یہ بالکل ظاہر ہے کہ وہ بھی اشیا کا داخل نہیں کر سکتا ۔ آئیے ، میں آپ کو اپنے رفیق جی سینتیا ناما کا ایک اقتباس سناؤ !

175

” اگر گناہم سے بیٹھا سانس لے رہا ہوں اور اس کا مالک دیر تک غائب رہنے کے بعد واپس آئے ۔ ۔ ۔ ۔ تو وہ بچا رہے یہ بھی نہیں پوچھتا کہ اس کا مالک کیوں گیا تھا ؟ کیسے آیا ؟ میں کیوں اسے چاہوں ؟ مجھے اس کے پیر کے پیسے بیٹھے بیٹھے شکار کا کیوں خیال آجاتا ہے ، اور میں اسے چھوڑ کر شکار کا خواب کیوں دیکھنے لگتا ہوں ؟ یہ تمام باتیں ایک سرسبزہ راز ہیں ، وہ ان پر کبھی غور نہیں کرتا لیکن اس طرح کے تجربات میں تنوع منظر اور ایک گویہ حقیقتی تناسب پایا جاتا ہے ؛ ان تجربات کی داستان ان نظموں کی جویں بیان کی جاسکتی ہے جو اہل قیامت رنگ رلیاں منانے وقت جوش و خروش میں آکے پھٹا کرتے تھے ۔ ان داستان کا واحد عار العاقر ہے اس میں جو کچھ ہوتا ہے قدرت کی طرف سے ہوتا ہے اس میں ایک بات پر بھی

176

پہلے سے غور نہیں کیا جاتا، یہاں مطلق آزادی اور مطلق بے بسی کے مل جاتی ہیں، سارا انحصار حمایت ایزدی پر ہوتا ہے، مگر یہ ناقابل اندازہ طاقت زندگی سے ممتاز ہو سکے نظر نہیں آتی۔ (تاہم) اس بے ربط تشبیہ کے اشخاص بھی آتے جاتے رہتے ہیں، ان کی آمد و رفت کے اسباب وہ شخص بتدیج معلوم کر سکتا ہے جو ان واقعات پر اپنی توجہ کو مرکوز اور ان کی ترتیب کو (اپنے ذہن میں ہم) قائم رکھ سکتا ہے۔ . . . جس قدر ہم ترقی کرتی جاتی ہے اسی قدر تجربہ کا ہر لمحہ اہم اور ہر لمحہ کے باقی کا اندازہ ہونا جاتا ہے۔ زندگی کے ہر سکون حصے طاقت سے اور پر بیج و تاب حصے تدبیر سے پر ہوتے ہیں۔ ان کی کسی جذبہ سے باہلیہ پولا نہیں جاتا کیونکہ اس کا آغاز و انجام باہلیہ اس سے مخفی نہیں ہوتا۔ کوئی واقعہ اسے یکجہلم سرکسیہ نہیں کر سکتا کیونکہ اس کی نظر مابعد پر رہتی ہے۔ بدترین حالت سے نجات کی تدبیر سوچنی ماسکتی ہے، بغرض پہلے تو ہر لمحہ صرف اپنی سرگزشت اور غیر متوقع جذبہ سے لبریز ہوتا تھا، لیکن اب اس میں ماسکتی سے عبرت آموزی اور پوری صورت حال کے اندازہ کی گنجائش پیدا ہو جاتی ہے۔

177

فلسفہ اور سائنس آج بھی ہمارے تجربہ میں ادھام کو حقائق سے جدا کرنے کی تندی سے کوشش کر رہے ہیں لیکن شروع شروع میں دونوں میں جو امتیازات کئے تھے ان کی حالت بالکل ابتدائی تھی۔ اس زمانہ میں جو خیال ذرا پر زور طریقہ سے آتا تھا اسے لوگ ماننے لگتے تھے ان کے یہاں واقعہ اور خواب و خیال اس طرح باہم مخلوط ہوتے تھے کہ ایک کا دوسرے سے جدا ہونا آسان نہ تھا؛ لیکن اب قیولات فکر اور اشیائیں تمیز ناکر ہو گئے۔ اب ہم بعض تجربات پر نظر حقیقت کی بجائے صرف نظر خیال، یا فکر کا اطلاق کرتے ہیں، جن قیولات کا ذکر کیا جا چکا ہے ان میں ایک بھی ایسا نہیں جس کے اس طرح آغاز، استعمال اور بتدیج اشاعت کا ہم متخیل ذکر کئے ہوں۔

وہ زمان و حصہ جس کو ہم سب اور جس میں ہر واقعہ اپنی خاص مایج رکھتا ہے اور وہ مکان و حصہ جس میں ہر شے اپنی جگہ رکھتی ہے، عالم کی متحد سازی میں ان دونوں مجرد خیالات کا جو حصہ ہے اس کا جواب نہیں؛ لیکن ان کی مکمل تعلقانی شکل میں اور نظری ان کے

زمانی و مکانی تجربات کی خالی از نظرم وغیر مرہوٹا شکل میں کتنا فرق ہے! جو شے ممرض وجود میں آتی ہے وہ انہی وسعت اور انعام و رخ و اپنے ساتھ لاتی ہے لیکن اس وسعت و مرو و رکے کنارے پر ایک ایسے مضرب کی گنجائش ہوتی ہے جو اس شے کی وسعت و مرو میں جا کے مدغم ہو جاتا ہے جو سابق شے کے بعد ہی آتی ہے۔ مگر ہم زمان و مکان کے تمام معین امتیازات کو جلد بھول جاتے ہیں، بچے ہی نہیں بلکہ ہم بڑے بھی آج، اور کل کے امتیاز کو نظر انداز کر کے اسی کا یکجائی خلاصہ نکال لیتے ہیں۔ یہی مکان کی حالت ہے، نقشہ میں ہم کو لندن، قسطنطنیہ، اور سبکین کا تعلق اس جگہ سے صاف متناظر نظر آتا ہے جہاں ہم اس وقت موجود ہیں، لیکن حقیقت میں ان واقعات کو محسوس کرنے میں قطعاً ناکام رہتا ہوں جو نقشہ کے پیرایہ میں بیان کئے گئے ہیں۔ سمت اور مسافت کا تصور ہم برہم اور مخلوط ہوتا ہے، کاترٹ کتنے نزدیک کا شئیاتی زمان اور کاشائی مکان کا شمار وجدانیات میں ہے، لیکن ان کا وجدانی ہونا کبھی یا کبھی سائنس کی تمام دیگر تشکیلات کی طرح عیاں مصنوعی ہیں۔ سائنسی نسل کا بہت بڑا حصہ ان تجربی خیالات کا کبھی استعمال نہیں کرتا بلکہ زمان و مکان بے چینہ جسے یعنی ازمنہ و امکانہ کے خیال میں رہا کرتا ہے جو باہم متداخل ہوتے ہیں۔

178

مستقل اشیاء وہی شے اور اس کے مختلف ظاہر و تبدلات شئی کی مختلف اقسام اقسام کا بالآخر محمول اور شئی کا موضوع ہونا۔ اصطلاحات کی اس فہرست سے بھی ہمارے تجربہ کے فوری بہاؤ اور محسوس تنوع کے عقدہ کا کیسا عجیب و غریب حل ترشح ہوتا ہے لیکن ان عقلی آلات سے انسان اپنے تجربی بہاؤ کے بہت ہی کم حصہ کی واقعی گہرائی کرتا ہے۔ ہمارے اسلاف میں جو لوگ عقلی نشوونما کی بالکل ابتدائی منزل پر تھے انہوں نے غالباً صرف ہویت (پھر وہی) کے خیال سے اور وہ بھی بہم وغیرہ صحیح طور پر کام لیا، لیکن کوئی اگر ان سے یہ پوچھتا کہ آیا پھر وہی شے ایک ایسی شئی ہے جو نا دیدہ وقفہ کی پوری مدت میں ملتی حال باقی رہتی ہے تو وہ نقش حیرت بنجے یہ کہتے: کہ نہ بھی ہمارے دل میں یہ سوال پیدا ہوا اور نہ کبھی ہم نے اس نقطہ نظر سے اس مسئلہ پر غور کیا۔

179

اقسام اور ہویت قسم۔ یہ دونوں بھی کثرت کے اندر رہنمائی میں کیسے زبردست جلیغ ہدایت ہیں، ممکن تھا کہ کثرت مطلق ہوتی۔ سارے تجربات منفرد ہوتے اور ایک تجربہ بھی دوبارہ ممرض وجود میں نہ آتا۔ ایسی دنیا میں خلق کا کوئی مصرف نہ ہوتا، کیونکہ قسم اور ہویت قسم ہی پر مشروط تھا۔

دار مدار ہے؛ جب میں یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ جو شے ایک قسم کی ہوگی وہ اس قسم ہی کی قسم ہوگی تو گویا ہمارے عقل کے پر لگ جاتے ہیں اور وہ فضائے عالم میں اڑنے لگتی ہے۔ اس طرح کی تجویزوں سے جانور محروم ہیں اور انسان ان کا باختلاف مقدار استعمال کرتے ہیں۔

180

تعلیلی اثر۔ یادوں ذخیرہ اگر عقل کا سرخ طوفان روح سے پہلے لگ جاتا ہے تو وہ بھی عقل علت معلول ہے۔ ابتدائی انسان کا بھی یہی خیال تھا کہ ہر شے ہم ہے اور کسی کی کسی طرح کا اثر ڈال سکتی ہے کسی مرض، مصیبت، یا تباہی کا سبب کوئی یا کیا شے ہے؟ — اسی طرح کے سوالات سے زیادہ معین اثرات کی جستجو شروع ہوئی ہوگی؛ بہر کیف تعلیلی اثرات کی تلاش کا سلسلہ اسی جستجو سے شروع ہوا۔ ہیوم، ڈشہو، فلسفی (م) اور سائنس نے اثر کے پورے خیال کو مٹانے کا کلیہ یا قانون کو اس کی جگہ دینا چاہی؛ لیکن کلیہ کا خیال نسبتاً حال کی ایجاد ہے اور فہم سلیم کی قدیم تفرقہ وین اثر، ہی کا بول بالا رہا ہے۔

امکن یعنی ایسی شے موجود واقعی سے کم اور بالکل غیر حقیقی سے زیادہ ہو، اس کا شمار بھی فہم سلیم کے نہایت مقدّر خیالات میں ہے۔ خواہ ان پر مبنی ہی تنقید کی جائے لیکن وہ اپنی جگہ سے اٹل ہیں اور تنقید کا وار کم ہوتے ہی ہم پھر ان کی آغوش میں آ جاتے ہیں، نفس اور جسم کو خواہ بدی ہو یا نیک، یا بعد الطبیعی معنوں میں، بہر حال ان سے منہ نہیں۔ عمل کے میدان میں ہمیشہ فہم سلیم ہی کے آلات فکر کو فوج ہوتی ہے۔ ان کا کتنا تعلیمی حیثیت ہو جب وہ شے، کا تصور کرتا ہے تو معمولی فہم کے حوصل پر ایک ایسے مستقل واحد موضوع کی حیثیت سے تصور کرتا ہے جس کے ساتھ صفات اس طرح قائم رہتی ہیں کہ ان میں باہم تبادلہ ممکن ہوتا ہے۔ کوئی شخص بھی ثابت قدمی اور سچائی کے ساتھ اس نسبت تنقید ہی خیال سے کام نہیں لیتا جس کے رو سے شے، حسی صفات کے ایک ایسے مجموعہ کا نام ہے جس میں حکمت کی بدولت اتحاد پیدا ہو گیا ہے۔ ان متواتر کلمات میں نے کہ ہم اپنے تجربہ کے بعد ترین اور بیش نظریات میں رابطہ پیدا کرتے اور اپنے نقشے بناتے ہیں جسکر کی اسی فطری و مادری زبان کے مقابلہ میں بعد کے نسبت تنقیدی فلسفوں کی حیثیت عجیب خیالی باتوں سے زیادہ نہیں ہوتی۔

181

یوں فہم اشتیاء کے نقطہ نمائیں فہم سلیم، ایک ایسی نہیں منزل کی حیثیت سے نظر آتی ہے جسے مقاصد فکر کی شغف میں غیر معمولی کامیابی حاصل ہوتی ہے۔ اشتیاء خواہ ہیں نظریات

یا نہ آئیں، ان کا وجود ہے، ان کی اقسام کا وجود ہے، ان کے صفات یا کیفیات کا وجود ہے؛ یہی صفات ان کا ذریعہ عمل اور ہمارا معمول ہیں۔ اس چراغ کی صفت روشنی ہے، وہ اس کمرہ کی ہر شے پر روشنی ڈال رہا ہے؛ جب ہم غیر شفاف پردہ تان دیتے ہیں تو یہ روشنی رک جاتی ہے جو آواز میرے منہ سے نکلتی ہے وہی آپ کے کان تک جاتی ہے، یہ آگ کی محسوس گرمی ہے جو پانی میں بچ جاتی ہے اور اس پانی میں انڈا ابلتا ہے اگر ہم اس گرمی کو سردی سے بدلنا چاہیں تو برف کی ٹکڑی ڈال کے پانی کو ٹھنڈا کر سکتے ہیں۔ اہل یورپ کے علاوہ دنیا کی تمام قومیں فلسفہ کی اس منزل پر آئے ٹھہر گئیں؛ کیونکہ یہ منزل زندگی کے ان تمام مقاصد کے لئے کافی و دافی تھی جو عملی حیثیت سے ضروری ہیں اور خود اہل یورپ میں صرف وہ لوگ فہم سیم کی کامل صحت میں شک کرتے ہیں جو راہِ راست سے بہت زیادہ منحرف اور بار کھلے کے بتول علمی حیاشی میں مبتلا ہیں۔

182

لیکن جب ہم مہنی کو پیش نظر رکھ کے یہ دریافت کرنا چاہتے ہیں کہ فہم سیم کے ان مقولات کو یہ حیرت انگیز فوقیت کیسے حاصل ہوئی ہوگی تو ہماری سمجھ میں نہیں آتا کہ جس معمولی پر وقیع تیسرا ڈارون، اور بار کھلے کے خیالات کو زمانہ حال میں کامیابی حاصل ہوئی ہے، اسی اصول پر ان فہم سیم کے مقولات کو کیوں نہ کامیابی حاصل ہوئی ہو۔ بالفاظ دیگر، انہیں تلخیصی زمانے سے قبل کے ان ارباب طبع نے دریافت کیا ہو جن کے نام پر قدامت کا پردہ پڑا ہوا ہے، ان کی تصدیق فوری تجربہ کے ان واقعات نے کی ہو جن کے لئے یہ موزوں ثابت ہوئے ہوں، اور یوں ان کا دائرہ سلسلہ بسلسلہ وسیع ہوتا گیا ہو، یہاں تک آخر ان پر زبان کا دار و مدار اور ہمارے لئے فطری طریقہ پر غور و فکر کرتے وقت ان مہملات کے علاوہ کسی اور سے کام لینا غیر ممکن ہو گیا ہو؛ اس قسم کی رائے اس اصول پر مبنی ہوگی جو اور جگہ اس قدر کارآمد ثابت ہو چکا ہے اور جس کا حاصل یہ ہے کہ کوئی اور بید پر بھی وہی قوانین تشکیل عمل کرتے ہیں جو مختصر اور قریب پر کارفرما نظر آتے ہیں۔ افادوی نقطہ نظر سے یہ تصورات عملی مقاصد کے لئے کافی و دافی ہیں، ان کے انکشاف کی مخصوص منزلوں میں آغاز و رفتہ رفتہ روانہ کا ثبوت ان واقعات سے ملتا ہے کہ ان کے استعمال کی حدود آج بھی انتہائی مشکوک ہیں؛ ہم بعض مقاصد کے لئے ایک ایسا موجود فی الجہان زمانہ فرض کر لیتے ہیں جو مساوی المرد ہوتا ہے؛ لیکن اس طرح کی یکساں حالت میں تجزئے فائے زمانہ پر نہ ہم پرزور و موثر یقین رکھتے ہیں اور نہ اس کا واقعی ادا کر سکتے ہیں۔

183

مکان کا خیال زمان کے خیال سے ضرور کم بہم ہے، لیکن اشیاء کے خیال کی کیا حالت ہے؟ کیا کسی بڑے خلک کو ایک شے کہنا چاہئے یا (ساروں کا) ایک جہر خفیہ؟ اگر چاقو کا دستہ اور پیل دونوں بدل دیئے جائیں تو جب بھی وہی چاقو رہے گا؟ جس تبدل پر خلک نے اس سنجیدگی سے بحث کی ہے اس کا شمار کیا نوع، انسان میں ہے؟ دور تاثری، محض خواب خیال ہے یا واقعہ؟ عملی استعمال کی حد سے گزر کے خاص نظری خیال آرائی کی قسملہ میں داخل ہوتے ہی ان مقولات کے دائمی حدود استعمال کی مصیبتیں غیر ممکن معلوم ہوتی ہے۔

مثلاً فی فلسفہ نے عقلیت پسند از رجحانات کے تحت فہم سلیم کے مقولات پر بہت ہی حقو کے ساتھ اصطلاحی انداز میں بحث کر کے ان کو ابدی بنامہ نیا چاہا؛ مثلاً: شے، ایک ہستی ہے، ایک ایسی ذات ہے جس کے ساتھ صفات کا قیام ہوتا ہے؟ یہ ذات جو رہے۔ جو اہر کی قیس ہیں یہ قیس بلحاظ تعدد معین اور تمایز ہیں، یہ امتیازات اساسی و ابدی ہیں لیکن یہ امور گونگنوں کا رآمد اصطلاحات کی معیت سے نہایت خوب ہوں تاہم ان کے اس نفع سے قطع نظر کرنے کے بعد ان کا صحیح مفہوم ذہن میں نہیں آتا۔ اگر آپ کسی مدرسیت پسند سے یہ پوچھیں کہ محل صفات ہونے کے علاوہ جوہر کا اور مفہوم کیا ہے؟ تو وہ یہ جواب دے گا: کہ آپ کا ذہن اس مفہوم کو ابھی طے نہ

185

جانتا ہے۔ لیکن ذہن کو صرف یہ نظر اور اس کا کارآمد استعمال بوضاحت معلوم ہے، اس لئے وہ اس کی اجازت دیتا ہے، لیکن ساتھ ہی ذہن تجسس اور کال مالو جو ہے اس نے فہم سلیم کی سطح کو اس سطح کی خاطر چھوڑ دیا ہے جو عام طور پر فکر کی تنقیدی سطح کہلاتی ہے۔ یہ حالت صرف ہیوم، آرسکے اور ہیگل کے سہ لوگوں کی نہیں بلکہ گیلو، ڈالٹن اور فاراڈے کے سے واقعات پر عملی نظر رکھنے والوں کو بھی فہم سلیم کے سادے حسی غور، کا آخری طور حقیقی تسلیم کرنا محال معلوم ہوتا ہے۔ جس طرح فہم سلیم اپنی مستمر اشیاء کا ہمارے غیر مستمر احساسوں کے ماہین کا ادخال کرتی رہتی ہے، اسی طرح سائنس اپنی صفات اولیہ مسلمات، اثیر اور تھنلہی ساحل کی دنیا کا فہم سلیم کی دنیا سے، اخراج کرتی رہتی ہے۔ اس کی رو سے اشیاء، غیر مرئی اور غیر محسوس چیزیں ہیں اور بن چیزوں پر فہم سلیم اشیاء کا اطلاق کرتی ہے وہ ان غیر مرئی اشیاء کے اختلاط کا نتیجہ ہیں۔ بالخصوص دیگر اشیاء کا قدیم سادہ تصور تو رخصت ہو جاتا ہے اور شے کے نام سے وہ قوانین مراد ہو گئے ہیں جن کی بدولت ہمارے بعض احساسات کے بعد دیگرے یا پہلو پہلو معرض وجود میں آتے ہیں۔

186

غرض اسی طرح سائنس اور تنقیدی فلسفہ نے معمولی فہم کی حد بند یوں کو درہم برہم کر دیا ہے۔ سائنس کی وجہ سے سادہ حقیقت کا خاتمہ ہو گیا ہے، صفات ثانویہ غیر حقیقی قرار پائے ہیں اور صرف صفات اولیہ کا وجود تسلیم کیا جاتا ہے تنقیدی فلسفہ کی قیامت نے ہر شے پر پانی پھیر دیا، فہم سلیم کے سارے مقولات کا خاتمہ کر دیا، کوئی مقولہ کسی شے پر دال نہیں رہا۔ سب کچھ سب صرف ایک شاندار عرصائے فکر یا احساس کے ناگزیر پہاؤں تھیں و سرگردانی سے منفر کی صورتوں سے زیادہ نہیں۔

گو تنقیدی فکر میں اس علمی رجحان کی ابتدا محض ذہنی محرکات سے ہوئی، لیکن ان کی بدولت عملی افادات کا ایک بالکل غیر متوقع سلسلہ ہماری حیرت زدہ فطرت کے سامنے آ گیا۔ ٹھیکو نے ہم کو صحیح وقت دینے والی گھڑی دی اور توپوں سے صحیح گولہ اندازی کا طریقہ بتایا، کیمیا دانوں نے ہمارے بازاروں میں دوائوں اور رنگوں کی بہرہ مار کر دی، ایپلے اور فاراڈے نے ہمارے لئے نیویارک کے ذہن و ذراستے اور مارکونی کے ساتھ خبر رساں تار بنائے۔ جو مفروضات ان لوگوں نے نکالے اور جو کچھ ان کی تعریف کی ہے وہ اپنے ان نتائج کے لحاظ سے نہایت سیر حاصل و مشربات ہو رہے ہیں، جن کی تصدیق کچھس سے ہوتی ہے۔ ہماری منطق ان سے ایک نتیجہ اخذ کرتی ہے جو بعض شرائط کے ماتحت ضروری الحصول ہوتا ہے، ہم ان شرائط کی تکمیل کرتے ہیں اور طریقہ آئین میں وہ نتیجہ عالم وجود میں آ جاتا ہے۔ فطرت پر جو علمی قابو ہیں سائنس کے علمی طوق نعر کی بدولت مال میں محال ہوا ہے وہ اس قابو سے بدرجہا زیادہ ہے جو پہلے فہم سلیم کی بدولت حاصل تھا۔ اس کی ترقی کی رفتار ایسی قدر تیز ہے کہ انسان اس کی کوئی حد قائم نہیں کر سکتا، اس حالت کو دیکھ کر یہ خوف پیدا ہوتا ہے کہ ایسا نہ ہو کہ انسان کا شیشہ ہستی اس کی طاقتوں کے بوجھ سے چکنا چور ہو جائے، ایسا نہ ہو کہ جن روز افزوں غلیم لٹان بلکہ شانِ عظمت کی جھلک رکھنے والے اعمال کو انسان اپنے ذہن کی بدولت انجام دے رہا ہے ان کے بار کو اس کی عضوی یا جسمانی حیثیت کی مقررہ فطرت برداشت نہ کر سکے، ایسا نہ ہو کہ وہ خود اپنی دولت کے سیلاب میں اس بچے کی طرح غرق ہو جائے جو نہانے کے ٹب میں پانی تو بھر لیتا ہے لیکن اسے نکال نہیں سکتا۔

اگرچہ سلبی حیثیت سے تنقید کی فلسفیانہ منزل علمی منزل سے زیادہ کھل تھی، لیکن اس سے عملی فوائد کا کوئی جدید سلسلہ حاصل نہ ہوا۔ جہاں تک جزئیات فطرت کا تعلق ہے وہاں تک 'ہیوم'

188

بارکے، کانٹ، ہیکل کی کہ وکاش باکل بریکارگئی؛ مجھے کسی ایسی ایجاد یا دریافت کا علم نہیں تھا کہ ان فلاسفہ کے مخصوص خیالات تک سرخ لگ سکتا ہو۔ بارکے کے ماء القیاد اور کانٹ کے سدھیں مفروضہ کو ان کے فلسفیانہ عقائد سے سروکار نہیں؛ ان کے فلسفوں سے خوش حال ہوتی ہے اس کی عملی نہیں بلکہ ذہنی نوعیت ہے؛ اس پر بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ اس کھاتے میں ایک بڑی مد ہے۔

189

غرض جس دنیا میں ہم رہتے ہیں اس کے متعلق خیال کی کم سے کم تین بہت ہی ہمت از منزلیں، اور ہر منزل میں جدا گانہ خوبیاں پائی جاتی ہیں؛ ہم کسی پیش نظر منزل کے متعلق نہیں کہہ سکتے کہ وہ بہہ ہو جو دوسری منزلوں سے بہتر ہے۔ فہم سلیم کی منزل سب سے زیادہ حکم ہے، کیونکہ اس کی داغ بیل پہلے پڑی اور انسانی زبان اس کے قلاب میں دھل گئی۔ شان و شکوہ آپا اس منزل میں زیادہ ہے یا علمی منزل میں؛ اس کا تصنیف شخصی فیصلہ کے حوالہ کر دینا چاہئے، لیکن استحکام اور شان و شکوہ دونوں میں سے کوئی بھی حقانیت کی فیصلہ کن علامت نہیں اگر فہم سلیم میں حقانیت ہوتی تو سانس کو نہ ان ثانوی صفات کو باطل قرار دینے کی ضرورت ہوتی جن کی بدولت ہماری دنیا میں یہ زندہ بھسی پیدا ہوتی ہے، اور نہ اس کے بجائے نقطوں مخنیوں اور ریاضاتی مساواتوں کی غیر مرئی دنیا کے ایجاد کرنے کی ضرورت ہوتی؛ اسے علتوں اور تعلیلتوں کو وظائفی تغیر کے قوانین یا کلیات میں تبدیل کرنے کی ضرورت ہی پیش نہ آتی۔ جن صورتوں سے نوع انسانی اپنی گفتگو میں کام لیتی تھی ان کے دائی تعین و تفسیر کے لئے تعلیم کا ہوا کی تربیت یافتہ، فہم سلیم کی چھوٹی بہن، مدیریت نے کوشش کی مگر بے سود۔ جو ہماری صورت (یا بالفاظ دیگر ثانوی کمفادات) مسئلہ کے بعد کل قائم رہ سکیں، اب لوگوں کا دل ان سے اتنا چکا تھا؛ چند دن بعد ڈیکارٹ اور گلیکو کا جدید فلسفہ آیا تو اس سے صرف اتنا ہوا کہ ان ثانوی صفات کے خیال میں دوبار نش پیدا ہو گئی۔

190

لیکن اگر سانس کے معنوم میں شمی کی جدید اقسام اشیری و جیمی دنیا و اسل زیادہ حق ہے تو خود سانس کے علتوں میں ان پر اتنی تنقید کیوں کی جاتی ہے؛ علمی سانس کے منطقی متفقا کہتے ہیں کہ ان موجودات اور انہی تحدیدات کا خواہ کتنا ہی معین طور پر تصور کیا جاسکے، لیکن انہیں لفظ کا تحقیقی مصداق نہ قرار دینا چاہئے۔ ان کا وجود صرف اعتباری ہے، اور یہ حقیقت محدود اور عدد و شماروں کی طرح مصنوعی مختصر راستے ہیں جن پر چلنے کے ہم تجربی

بہاؤ کے ایک حصہ سے دوسرے حصہ تک جاسکتے ہیں۔ اس طرح کے موجودات سے ہمیں حل مشکلات میں بڑی مدد ملتی ہے، وہ ہمارے لئے بہت ہی کارآمد ثابت ہوتے ہیں، لیکن ہمیں ان کے قریب میں نہ آنا چاہئے۔

ان اصناف خیال میں سے کسی کی حقانیت کمال تر ہے، اس کا قطعی فیصلہ ممکن نہیں، ان کا فطری انداز، ان کی بدولت ذہنی قوتی کے استعمال میں کفایت شاعری کا پیدا ہونا، ان کا عملی حیثیت سے نتیجہ بخش ہونا، یہ تمام امور ان کی وحدت کے نمایاں معیار کی حقیقت سے ہماری نظر کے سامنے آجاتے ہیں؛ اور ہم انہیں دیکھ کے ششدر ہو جاتے ہیں۔ زندگی کے ایک دائرے کیلئے ہم سلیم، دوسرے کیلئے رائس، اور تیسرے دائرے کیلئے فلسفیانہ تنقید بہتر ہے، لیکن ان میں سے کوئی عملی الاطلاق زیادہ حق نہیں، اس کا علم خدا ہی کو ہے۔ اگر میرا خیال غلط نہیں تو رائس کے اس فلسفہ میں جس کے حامی مانج، اوسٹولڈ اور دیوہم کے سے کا رہیں جہاں فطرت کے متعلق فہم سلیم کے نقطہ نظر کی طرف ایک عجیب و غریب بازگشت نظر آ رہی ہے؛ ان حضرات کے بقول ہم کسی مفروضہ کو بایں معنی دوسرے مفروضہ کی نسبت 'زیادہ حق' نہیں کہہ سکتے کہ وہ حقیقت کی حرف بحرف نقل ہے۔ یہ صرف وہ طریقے ہیں جن سے ہم گفتگو میں کام لیتے ہیں، ان کا مقابلہ صرف نفع کے نقطہ نظر سے کرنا چاہئے، حقیقت ہی ایک ایسی چیز ہے جسے بہتر حق کہا جاسکتا ہے، لیکن ان اہل منطق کے نقطہ نظر سے اس حقیقت کا مصداق صرف محسوس حقیقت یا جذبات و احساسات کا بہاؤ ہے، مثلاً توانائی یا انرجی (اوسٹولڈ کے بقول) اس ان احساسات کا مجموعی نام ہے، جن کی احضار کے وقت بعض طریقوں سے پائش کی جاتی ہے (خواہ وہ حرکت، حرارت، روشنی، مقناطیسی کشش یا کوئی اور شے ہو) جب ان کی اس طرح پائش ہو چکتی ہے تو ہم ان کے پیدا کردہ باہم منسلک تغیرات کو ایسے ضابطوں کی شکل میں بیان کر سکتے ہیں جو اپنی سادگی اور نتیجہ بخشی کے لحاظ سے بے مثل ہوتے ہیں، یہی ضابطہ اقتصاد خیال کی بہترین کامیابی ہیں۔

191

اس توانائی والے فلسفہ کی کون قدر زکریے گا، لیکن اس کی اپیل کے باوجود کیمیا و طبیعیات کے اکثر علماء پر مافوق محسوس موجودات، جیسات اور ارتعاشات کا اثر بہ طور قائم ہے۔ اس فلسفہ میں اقتصادی پہلو اس قدر غالب ہے کہ یہ بہمہ وجہ صحیح نہیں ہو سکتا حقیقت کی خاص یعنی ص اوا، اقتصاد نہیں، بلکہ افراط ہے۔

192

میں اس وقت جن امور پر بحث کر رہا ہوں، ان کی حقیقت بہت زیادہ فنی ہے؛ وہ بمشکل عام تقریروں کے لئے موزوں ہو سکتے ہیں، اور ان میں میری دست نگاہ خود بہت محدود ہے۔ لیکن جو نتیجہ اس بارے میں اخذ کرنا چاہتا ہوں، وہ یہ ہے کہ 'حق' کے متعلق اس خیال کو کہ وہ پہلے سے موجود و تیار شدہ حقیقت کے صرف مثنی کا نام ہے جو نفس بناتا ہے، اگرچہ ہم بالطبع اور بلا غور و فکر تسلیم کر لیتے ہیں، مگر وضاحت کے ساتھ اس کا سمجھنا آنا دشوار ہے۔ جن مختلف اصناف خیال کو حق پر قابض ہونے کا دعویٰ ہے، ان کے دعوے، ہر ایک قلم برداشتہ فیصلہ کرنے کے لئے ہمارے پاس کوئی سادہ اور پہلے محصول معیار موجود نہیں۔ فہم سلیم معمولی سائنس یا جمعی فلسفہ، از حد عقیدہ سائنس اور تنقیدی یا تصوری فلسفہ، ان سب کی حقانیت بعض حیثیات سے کافی معلوم ہوتی ہے، ان سب سے کچھ نہ کچھ تشنگی باقی رہ جاتی ہے۔ اس قدر وسیع الاختلاف نظموں کی باہم مسخر آرائی سے یہ امر صاف ظاہر ہے کہ ہمارے ذہن میں لفظ حق کا کوئی معین مفہوم نہیں اور ہمیں تصور حق کے از سر نو قائم کرنے کی ضرورت ہے۔ اس دشوار کام کو میں آئندہ محاضروں میں انجام دینے کی کوشش کروں گا، اور اس محاضرہ کو اب چند غفلتوں کے اضافہ پر ختم کرتا ہوں۔

193

آج کے محاضرے کی صرف دو باتیں ہیں جنہیں میں چاہتا ہوں کہ آپ اپنے ذہن میں رکھیں: ان میں سے ایک فہم سلیم کے متعلق ہے۔ ہمیں یہ معلوم ہو چکا ہے کہ فہم سلیم پر شک کرنے کی وجہ موجود ہے، فہم سلیم کے مقولات اگرچہ اس قدر قابل احترام، اس قدر علمی، عمومی کارآمد اور اس قدر جزو زبان ہیں۔ لیکن عجب نہیں کہ وہ ان غیر معمولی طور پر کامیاب مفروضوں کا مجموعہ ہوں (جنکی دریافت یا ایجاد تاریخی حقیقت سے افراد کی مرہون منت ہو، اور جن کی عالم گیر شاعت تدریج ہوئی ہو)، جن سے ہمارے اسلاف نے خارج از مازمانے میں اپنے فوری تجربات کے عدم تسلسل کی اصلاح و متحد سازی میں کام لیا ہو؛ اور یوں معمولی علمی مقاصد کے لئے سطح فطرت کے ساتھ اس قدر قابل اطمینان طریقہ سے توازن پیدا کیا ہو کہ اگر دقیقہ پس، اشرمیش، گلیلیو یا یا بارکلی اس طرح کی مثالوں سے متاثر ہونے والے اور غیر معمولی ذہنوں کی تجاویز عن الحد واماخی سرگرمیاں نہ ہوتیں تو یہ توازن تا ابد قائم رہتا! — فہم سلیم کے متعلق اس شک کو مہربانی فرما کر نہ بھولنے کا۔

دوسری بات جو آپ کے ذہن میں رہنا چاہئے یہ ہے کہ مذکورہ بالا مختلف اصناف

خیال کے وجود ان کی بعض مقاصد کے لئے اس قدر موزونیت لیکن بایں ہمہ ان کے باہم
تعارض اور کمال صداقت کے دعویٰ میں ناکامی سے کیا تائجیت کے مفید مطلب یہ مشبہ
نہ پیدا ہونا چاہئے کہ ہمارے تمام نظریے الہامات یا کسی خدا کے ترتیب دادہ عالم گیر معنی کامل
ہونے کے بجائے صرف ایسے وسائل ہیں جن سے ہم حقیقت کے ساتھ موافقت پیدا کرنے میں
کام لیتے ہیں؟ اس خیال کو میں دوسرے محاضرے میں تاہ اسکان وضاحت کے ساتھ
ظاہر کر چکا ہوں۔ واقعاً جو نظری صورت حال ہے اس کی بے قراری ہر سطح خیال کی بعض مقاصد
کے لئے نفع بخشی اور اپنے حریفوں کے میدان سے اخراج میں ناکامی یقیناً ایسے تائجی خیال
کی طرف مشعر ہے جس میں ایسا کرتا ہوں کہ آئندہ محاضروں سے یکسر اذعان کا رنگ بھی
پیدا ہو جائے گا۔ کیا بالآخر خود حق میں ابہام کا احتمال نہیں ہو سکتا؟

محاضرہ ۶

تائجیت کا مفہوم صداقت

منقول ہے کہ کلرک میکسویل کو بچپن میں ہر امر کی توجیہ کے معلوم کرنے کا مرض تھا، اور جب کسی شے کے متعلق لوگ اسے مجمل نظمی وجہ بتا کر ٹال دینا چاہتے تو وہ بے صبر ہو کر یہ کہتا کہ ”ہاں“ مگر میں اس کی خاص روش جاننا چاہتا ہوں۔ اگر میکسویل کا سوال صداقت یا حق کے متعلق ہوتا تو اس خاص روش کا جواب صرف تائجیت دے سکتی۔ مجھے یقین ہے کہ اس موضوع کے متعلق صرف ہمارے زمانہ کے تائجیت پسندوں خصوصاً تشکر و دیوی کا بیان ہی ممکن الثبوت ہو سکتا ہے۔ یہ موضوع اس قدر نازک اور اس کا سلسلہ اس طرح گوشہ گوشہ میں پھیلا ہوا ہے کہ اس پر عام محاضروں میں اختصار کے ساتھ بحث کرنا بہت ہی دشوار ہے؛ لیکن حق کے متعلق تشکر و دیوی کے خیال کی عقلیت پسند فلاسفہ کے ہاتھوں غضبناک حملوں اور نفرت انگیز غلط فہمیوں کو دیکھ کے یہ محسوس ہوتا ہے کہ اگر اس خیال کے بارے میں صاف و سادہ بیان کا کوئی موقع ہو سکتا ہے تو وہ یہی ہے۔

مجھے پوری توقع ہے کہ ہر نظریہ کی ترقی کی بہترین منزلوں میں حق کا تائجی تصور موجود نظر آئے گا؛ جیسا آپ کو معلوم ہو گا۔ جب کوئی جدید نظریہ پیش کیا جاتا ہے تو سب سے پہلے اسے منظر قرار دیا جاتا ہے اس کے بعد اسے درست لیکن غیر اہم تسلیم کیا جاتا ہے، اور آخر میں اس کی اہمیت کا اس حد تک اعتراف کیا جاتا ہے کہ وہ مخالفین اس کے اکتشاف کے مدعی بن جاتے ہیں۔ مفہوم صداقت کے متعلق ہمارا اصول بھی پہلی منزل میں ہے؛ لیکن دوسری منزل میں داخل

ہونے کے آثار بعض حلقوں میں نظر آنے لگے ہیں۔ میری یہ تمنا ہے کہ ان محاضرات کی مدد سے ہمارا اصول آپ حضرات کی نظموں و دوسری منزل تک پہنچ جائے۔

نفس کی ہر کتاب سے آپ کو یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ صداقت ہمارے بعض تصورات کا خاصہ ہے۔ صداقت کے معنی 'حقیقت' کے ساتھ 'موافقت' اور بطلان کے معنی 'حقیقت' کے ساتھ 'عدم موافقت' ہیں۔ اس تعریف کو نتائجیت پسند اور عقلیت پسند دونوں تسلیم کرتے ہیں؛ لیکن جب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ 'موافقت' سے کیا مراد ہے؟ اور جس 'حقیقت' کے ساتھ موافقت کی ضرورت ہے؟ اس کا منہم کیا ہے؟ تو اس وقت نتائجیت پسندوں اور عقلیت پسندوں میں جنگ چھڑ جاتی ہے۔

اس حق پر سوال کے جواب میں نتائجیت پسند عقل و دماغ سوزی سے اور عقلیت پسند جب تک کوئی وجہ غوری سے زیادہ کام لیتے ہیں۔ عام خیال یہ ہے کہ صداقت کے لئے حقیقت کی نقل ہونا ضروری ہے؛ دیگر عام خیالات کی طرح یہ خیال بھی بہت ہی معمولی تجربہ کی تقلید کرنا جانتا ہے۔ محسوس اشیاء کے متعلق ہمارے تصورات واقعی ان اشیاء کی نقل ہوتے ہیں۔ بلا تکلفیں بند کر کے اس دیوار کی بڑی گھڑی کا تصور کیجئے، پھر دیکھئے اس کے ہندس دائرہ کی کسی صحیح تصویر آچھے ایمین خیال میں نظر آتی ہے؛ لیکن اگر آپ اس کی ساخت یا کام کا تصور کریں (بشرطیکہ آپ گھڑی ساز نہیں) تو آپ کی ذہنی تصویر اتنی صحیح نہ ہوگی، اگرچہ کافی حد تک صحیح ہوگی؛ کیونکہ اس کا حقیقت سے تضادم نہ ہوگا۔ چاہے آپ کام یا ساخت کے لفظ سے سمجھیں لیکن یہ لفظ آپ کے لئے پوری طرح کارآمد ہے۔ اب اگر آپ ساخت کے بدلے اس کی 'وقت نمائی' یا اس کی 'کمائی کی' نچاب' کا تصور کریں تو یہ بات مشکل سے سمجھیں آئے گی کہ آپ کا یہ تصور کس شے کی صحیح تصویر ہے۔

آپ نے دیکھا! اس وقت ہمارے سامنے ایک حل طلب سوال یہ ہے کہ جہاں ہمارے خیالات اشیاء کی معین طور پر نقل نہیں کر سکتے وہاں ان کی اشیاء کے ساتھ موافقت سے کیا مراد ہوتی ہے؟ بعض تصویروں کا یہ قول معلوم ہوتا ہے کہ خدا کے نزدیک ان اشیاء کے متعلق جو خیال ہمارے دل میں آنا چاہئے اگر وہی خیال آیا ہے تو اس پر 'حق' کا اطلاق کیا جائے گا؛ بعض کی یہ رائے ہے کہ خیال کو شے کی نقل ہونا چاہئے؛ یہ لوگ خیال کے متعلق اس طرح گفتگو کرتے ہیں جس سے یہ ترشح ہوتا ہے کہ ہمارا خیال مطلق کے ادبی طریق خیال کی

جس قدر نقل ہو گا اسی قدر حق ہو گا۔

آپ خود سمجھ سکتے ہیں کہ ان خیالات کے لئے تائجی بحث کی ضرورت ہے؛ لیکن ذہنیہ فرض کرتے ہیں کہ حق یا صداقت دراصل ایک ساکن و قائم تعلق ہے۔ ان کے نزدیک جب آپ کے ذہن میں کسی شے کا حق یا سچا خیال آجائے تو معاملہ ختم ہو جاتا ہے؛ حق آپ کے قبضہ میں آجاتا ہے آپ اس سے واقف ہو جاتے ہیں؛ پس آپ کی سمران منکر پوری ہو چکی۔ آپ ذہنی حیثیت سے اس مقام پر پہنچ گئے جہاں آپ کو پہنچنا چاہئے، آپ اپنے اطلاقی حکم کو بجالا دیجئے اور اب عقلی سرنوشت کے اس نقطہ سمران کے بعد مزید کوئی شے باقی نہیں رہتی۔ علیات کے نقطہ نظر سے آپ اس حالت میں ہیں جو ثابت توازن کا مصداق ہے۔

اس کے برعکس تائجیت اپنے معمولی سوالات کرتی ہے؛ کہ مثلاً فلاں خیال حق ہے تو اس سے واقعی زندگی میں کونسا عینی فرق پیدا ہو گا؟ اس حق کا تحقق کیسے ہو گا؟ اس خیال کے ہل ہونے کی صورت میں کیا مختلف تجربات حاصل ہوں گے؟ غرض تجربہ کی حیثیت سے اس حق خیال کی نقد قیمت کیا ہے؟

201

ان سوالات کے کرتے ہی تائجیت کو یہ جواب ملتا ہے؛ کہ حق کا مصداق وہ خیالات یا تصورات ہیں جن میں ہم اپنے رنگ میں رنگ سکے ہیں؛ جن میں ہم درست کر سکتے ہیں اور جن کی ہم تائید و تصدیق کر سکتے ہیں؛ ہل کا مصداق وہ خیالات ہیں جن کے متعلق ان امور کی گنجائش نہیں ہوتی۔ یہی وہ عملی منسوق ہے جو تصورات کی حقانیت سے پیدا ہوتا ہے؛ لہذا لہجہ حقانیت یا صداقت کے معنی ہیں؛ کیونکہ پس اسی علیت سے ہیں حقانیت کا علم ہوتا ہے۔ میں اسی اصول کا حامی ہوں؛ اس کی رو سے حقانیت کوئی ایسا جادہ خاصہ نہیں جو خود خیال یا تصور کے اندر رہتا ہو۔ حقانیت خیال میں پیدا ہوتی ہے؛ خیال حق بنتا ہے؛ واقعات اسے حق بناتے ہیں؛ اس کی صداقت ایک واقعہ ہے؛ ایک عمل ہے؛ یعنی وہ عمل جس کی بدولت خیال کی تصدیق ہوتی ہے۔ اس کی صداقت اس کی درست کاری کا عمل ہے؛ لیکن تائجیت کے نقطہ نظر سے خود تصدیق اور درست کاری کے کیا معنی ہیں؟ خود ان الفاظ ہی سے تصدیق شدہ یا درست کار خیال کے بعض عملی نتائج مترشح ہوتے ہیں۔ اس طرح کے نتائج کی تعبیر کے لئے اصول موافقت سے بہتر الفاظ کا ملنا و شمار ہے۔ جب ہم

202

یہ کہتے ہیں کہ ہمارے خیالات حقیقت کے 'موافق' ہیں تو یہی نتائج ہمارے پیش نظر ہوتے ہیں۔ ہمارے ان موافق حقیقت خیال سے افعال و بعض دیگر خیالات میں تحریک پیدا ہوتی ہے؛ ان افعال و خیالات کی وساطت سے ہمارے موافق حقیقت خیالات ایسے تجربہ کی سمت میں یا اس کی سرحد تک یا اس کی حدود کے اندر تک ہماری رہنمائی کرتے ہیں جس کے متعلق ہمیں یہ برابر احساس ہوتا رہتا ہے کہ وہ ہمارے اصل خیالات کے موافق ہے۔ یہ احساس ہماری استعداد میں داخل ہے۔ یہ تعلقات و تغیرات ہیں تدریجی، ترقی کن، ہم آہنگ اور شعنی بخش معلوم ہوتے ہیں۔ یہی وہ عالم موافق رہنمائی ہے جسے ہم کسی خیال کی تصدیق کہہ سکتے ہیں۔ یہ بیان ابتداء و مبہم اور پیچیدہ معلوم ہوتا ہے مگر اس سے جو نتائج مستنبط ہوتے ہیں وہ اتنے اہم ہیں کہ ان کی تشریح میں اس وقت کا باقی حصہ صرف کر دینا پڑے گا۔

سب سے پہلے میں آپ کو یاد دلادوں کہ حق یا صحیح خیالات کے موجود ہونے کے معنی ہر جگہ یہ ہوتے ہیں کہ ان کے پاس عمل کے بے بہا آلات یا وسائل موجود ہیں حصول صداقت کا فرض ایک خالی از تیغہ آسمانی حکم یا ذہن کی عائد کردہ بندش نہیں بلکہ ایک ایسا فرض ہے جس کی تائید میں متول علمی دلائل پیش کئے جاسکتے ہیں۔

203

انسانی زندگی کے نقطہ نظر سے واقعاتی امور کے متعلق حق یا صحیح ایقانات کی اہمیت انظر میں شمس ہے ہم ایک ایسے عالم حقائق میں رہتے ہیں جو بے انتہا مفید اور بے انتہا مضر ہو سکتا ہے۔ جن خیالات سے ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں صورتوں میں سے کسی کی توقع رکھنا چاہئے وہ تصدیق کے اس ابتدائی دائرہ میں حق قرار پاتے ہیں اور ان کا حصول انسان کا ابتدائی فرض ہوتا ہے۔ یہاں حصول حق مقصود بالذات ہونے کے بجائے دوسری تشکیلات کے حصول کا صرف ابتدائی ذریعہ ہوتا ہے۔ اگر انسان جنگل میں راستہ بھول جائے، بھوکا مرنے لگے، مارے مارے پھرنے کے بعد کہیں بکند ٹڈی نظر آئے تو اس بکند ٹڈی کے آخر میں انسانی مسکن کے موجود ہونے کا خیال آنا اس کے لئے از حد اہم ہے؛ کیونکہ اگر اسے یہ خیال آیا اور اُس نے اس خیال پر عمل کیا تو محب نہیں اس کی جان بچ جائے۔ اس صورت میں حق خیال سلف مفید ہے کہ اس کا تعلق جس شے سے ہے یعنی انسانی مسکن، وہ مفید ہے۔ فرض حق خیال میں عملی قیمت انہی خیال کی عملی اہمیت سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اشیائے خیال ہمیشہ اہم نہیں ہوتیں؛ ممکن ہے جس انسانی مسکن کی مذکورہ بالا صورت میں اتنی اہمیت تھی،

اس کی دوسرے موقع پر سر موہیت نہ ہو۔ ایسی حالت میں انسانی مسکن کا خیال گو کتنا ہی قابل تصدیق ہو لیکن مٹا جانے کا اور اس لئے اس کا پوشیدہ رہنا ہی بہتر ہو گا۔ چونکہ ہر خیال کبھی نہ کبھی کم سے کم ماضی طور پر ہم ہو سکتا ہے اس لئے یہ بات ظاہر ہے کہ زائد از ضرورت حق خیالات یعنی ایسے خیالات کے عام سرمایہ کا موجود رہنا مفید ہے جو کسی ممکن الوقوع صورت حال میں حق ثابت ہو سکتے ہیں۔ ہم اس طرح کی زائد از ضرورت صداقتوں کا سرمایہ حافظہ کے خزانہ میں محفوظ رکھتے ہیں اور جب اس خزانہ میں گنجائش نہیں رہتی تو یادداشت کی کتاب میں قلمبند کر لیتے ہیں۔ جب کوئی زائد از ضرورت صداقت ہنگامی ضروریات کے لحاظ سے باہل بن جاتی ہے تو وہ خزانہ سے نکل کے دنیا میں کام کرنے کے لئے آجاتی ہے اور اس وقت اس کا یقین زیادہ بڑھ جاتا ہے۔ ایسے موقع پر آپ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ ”یہ اس لئے مفید ہے کہ حق ہے“ اور یہ بھی کہ ”یہ اس لئے حق ہے کہ مفید ہے“ مگر ان دونوں فقرہوں کا حاصل ایک ہے؛ ان دونوں کا مطلب یہ ہے کہ ایک ایسا خیال موجود ہے جس کا تحقق اور تصدیق ہو سکتی ہے۔ جس خیال کا تصدیقی عمل شروع ہو جاتا ہے اسی کو حق کہتے ہیں؛ اور جب تجربہ سے اس کی تکمیل ہو جاتی ہے تو اسی کو مفید کہتے ہیں۔ اگر صحیح خیالات شروع ہی سے اس طرح مفید نہ ہو کرتے تو نہ انہیں حق کی امتیازی حیثیت حاصل ہوتی، نہ ان کا ایک خاص نام رکھا جاتا اور ایسا نام تو کیا تجویز کیا جاتا جس سے ان کا قیمتی ہونا ترشح ہوتا۔

اس سادہ سرائے سے نائجیت اپنے حق و صداقت کے اس عام تصور تک پہنچ جاتی ہے جس کی رو سے اس کا دامن دراصل اس طریقہ سے وابستہ ہے جس کی بدولت تجربہ کا ایک لمحہ دوسرے ایسے لمحوں تک رہنا ہی کرتا ہے جن تک رہنا ہی کا ہونا کا رآمد ہوتا ہے۔ ابتداً اور فہم سلیم کی منزل میں کسی نفسی حالت کی حقانیت سے کارآمد رہنا ہی کا یہی ضل مراد ہوتا ہے۔ جب ہمارے تجربہ کے کسی واقعہ سے کوئی ایسا خیال پیدا ہوتا ہے جو حق ہے تو اس کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ جلد یا دیر میں ہم اس خیال کو ملے کے تجربہ کی جزئیات تک آئیں گے اور ان کے ساتھ زیادہ نفع بخش تعلقات پیدا کریں گے۔ یہ بیان کافی مبہم ہے لیکن برائے ہر بانی اسے ذہن نشین رکھئے۔ ہمارا تجربہ باقاعدگی سے لبریز ہے؛ اپنے ایک حصہ سے دوسرے حصہ کے لئے تیار رہنے کا سبق دیتا ہے، یہ کسی لمبید تر شے کا قصہ یا اسپر ولالت کرتا ہے، اس کی ولالت کی تصدیق اس شے کی آمد سے ہوتی ہے۔ ایسے موقع پر حقانیت و صداقت کا

منہوم بالآخر تصدیق کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتا۔ ظاہر ہے کہ اس طرح کی صداقت ہماری خود سری کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتی۔ اگر انسان کے ایقانات اس نظم حقائق کی پابندی نہ کریں جو عالم تجربہ میں نظر آتا ہے تو غضب ہی ہے۔ ایسے ایقانات یا تو کسی منزل تک رہنمائی نہیں گئے یا پھر وہ باطل روابط پیدا کریں گے۔

206

یہاں حقائق، و اشیاء، سے یا وہ چیزیں ہم مراد لیتے ہیں جن کا ہم سلیم سے تعلق ہوتا ہے اور جو محسوس طور پر موجود ہوتی ہیں یا وہ علائق مراد ہوتے ہیں جن سے ہم سلیم کو سروسکار ہوتا ہے؛ مثلاً تاریخ، مکان، مسافت، قسم، دفعیت، جب ہم انسانی سکُن کی خیالی تصویر ذہن میں لے کے کچھ اندلی پر چلتے ہیں تو آخر اس سکُن تک پہنچتے اور اسے واقعی دیکھتے ہیں۔ یہی اس خیالی تصویر کی کامل تصدیق ہے اس طرح کی سادہ اور پورے طور پر تصدیق شدہ رہنمایان احقاق حق کی اصل یا اساس ہیں۔ تجربہ سے عمل احقاق کی اور شکلیں بھی معلوم ہوتی ہیں، لیکن ان کے متعلق ہم یہ خیال کر سکتے ہیں کہ وہ یہی ابتدائی تصدیقیں ہیں جو یارک گئی ہیں، یا پھر گئی ہیں، یا ایک دوسرے کے قائم مقام بن گئی ہیں۔

مثلاً اس شے کو لیجئے جو دیوار پر نظر آ رہی ہے، ہم آپ اسے گھڑی سمجھتے ہیں، حالانکہ ہم میں سے کسی نے بھی اس ساخت کو نہیں دیکھا، جس کی بدولت یہ گھڑی گھڑی ہے، ہم کو شش تصدیق کے بغیر اس کے گھڑی ہونے کو صحیح یا حق قرار دے لیتے ہیں، لیکن اگر حق یا صداقت عمل تصدیق کا نام ہے، تو کیا اس طرح کی غیر صدقہ صداقتوں کو خام کہنا جائے؟ نہیں، کیونکہ جن حق خیالات پر ہماری زندگی کا دار و مدار ہے ان کی عظیم الشان تعداد اسی طرح کی ہے۔ صداقت کے لئے، بالواسطہ اور بلاواسطہ دونوں طرح کی تصدیقیں کافی ہوتی ہیں۔ اگر قرآن سے کافی ثبوت مل رہا ہے تو مبینی شہادت کی ضرورت نہیں ہوتی جس طرح ہم یہ فرض کر لیتے ہیں کہ جاپان موجود ہے کیونکہ اس فرض سے ہمارا کام چلتا ہے، ہر شے سے اس فرض کی تائید ہوتی ہے اور کسی شے سے اس کی تردید نہیں ہوتی۔ اسی طرح ہم یہ فرض کر لیتے ہیں کہ دیوار پر جو شے نظر آ رہی ہے وہ گھڑی ہے، ہم اس شے سے گھڑی کا کام لیتے ہیں، اپنے محضرہ کے وقت کا اس سے اندازہ کرتے ہیں۔ ایسے موقع پر ہمارے فرض کرنے کی تصدیق ہو جانے کے یہ معنی ہیں کہ اس کی وجہ سے تعارض یا مادی نہیں ہوتی۔ کافی، لنگر اور راقص کی قابلیت تصدیق ایسی ہے جیسی دائمی تصدیق۔ دنیا میں اگر ایک عمل احقاق مکمل ہوتا ہے تو اس کے مقابلہ میں لاکھوں

207

ایسے ہوتے ہیں جو اسی حالت نشوونما میں کام دیتے رہتے ہیں۔ ایسے اعمال احقاق ہم کو براہ راست تصدیق کی طرف منقطع کر دیتے ہیں ان سے ہماری ان اشیاء کے ماحول تک رہنمائی ہوتی ہے جو ان کے رد و رد ہوتی ہیں۔ اگر ہمارا بلاخرخشہ کام چلتا رہتا ہے تو ہمیں اسکا تصدیق کا اس حد تک یقین ہوتا ہے کہ ہم تصدیق سے قطع نظر کر لیتے ہیں اور ہمارا فعل واقعات سے حق بجانب ثابت ہوتا ہے۔

208 پیچیدہ ہے کہ حق کا دار و مدار اسکا یا اعتبار پر ہے۔ ہمارے خیالات کی حالت نوٹوں کی سی ہے کہ جب تک لوگ لینے سے انکاش نہیں کرتے یہ چلتے رہتے ہیں۔ مگر اس کے یہ معنی ہیں کہ کبھی نہ کہیں براہ راست تصدیق ہو چکی ہے، ورنہ حق کی ساری عمارت اسی طرح آ رہے، جس طرح اگر نوٹوں کی اساس فقہ پر نہ ہو تو مالی نظام درہم برہم ہو جاتا ہے۔ ایک معاملہ میں آپ میری تصدیق پر اعتبار کرتے ہیں؛ دوسرے معاملہ میں آپ کی تصدیق پر اعتبار کرتا ہوں؛ یوں ہم لوگ ایک دوسرے کی تصدیق سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ غرض یہ عمارت انہی ایقانات کے ستون پر قائم ہے جن کی کوئی نہ کوئی شخص عینی شکل میں تصدیق کر چکا ہے۔

زندگی کے معمولی کار و بار میں مکمل تصدیق کے برطرف رکھنے کی (کفایت وقت کے علاوہ) ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اشیاء کا وجود شکل افراد نہیں بلکہ شکل اقسام ہوتا ہے۔ ہماری دنیا کی یہ خصوصیت ایسی ہے جو اس میں ہمیشہ سے پائی جاتی ہے۔ اس لئے جب ہم کسی قسم کے ایک فرد یا نمونہ کے متعلق اپنے خیالات کی تصدیق کر لیتے ہیں تو اپنے آپ کو اس قسم کے باقی افراد کے متعلق ان خیالات کے استعمال کا مختار سمجھنے لگتے ہیں جو داغ عاودہ پیش نظر شے کی قسم معلوم کر کے قانون قسم پر عمل کرتا ہے اور تصدیق کا انتظار نہیں کرتا، وہ ناقص فیصدی برحق ہوتا ہے اور اس پر برحق ہونے کا ثبوت خود اس کے کردار سے ملتا ہے جو ہر پیش نظر صورت کے لئے موزوں ہوتا ہے اور کسی امر سے اس کی تردید نہیں ہوتی۔

209 یوں کامل عمل تصدیق کی طرح بالواسطہ اور بالقوہ عمل تصدیق بھی صحیح ہو سکتا ہے۔ یہ دونوں طرح کے اعمال تصدیق تمام دیگر صحیح اعمال کی طرح کام کرتے ہیں۔ ان سے وہی فوائد حاصل ہوتے ہیں جو دیگر صحیح اعمال سے حاصل ہوتے ہیں۔ ان کو انہی اسباب کی بناء پر تسلیم کیا جاتا ہے جو دوسرے صحیح اعمال کے تسلیم کرنے کی بنیاد ہوتے ہیں، اور یہ سب کچھ امور واقفیت سے متعلق اسی فہم سلیم پر عمل ہوتا ہے جو اس وقت ہمارے زیر بحث ہے۔

لیکن ہمارا ذخیرہ صرف امور واقفہ پر مشتمل نہیں۔ خالص ذہنی خیالات کے باہمی تعلقات میں بھی حق و باطل کا فرق ہوتا ہے؛ مگر یہاں ہمارے ایقانات مطلق یا غیر مشروط ہوتے ہیں۔ جب وہ حق ہوتے ہیں تو انھیں خود دیا، اصول، کہا جاتا ہے۔ ایک اور ایک دو ہوتے ہیں، دو اور ایک تین ہوتے ہیں؛ سفید میں کالے کی نسبت سمورے سے کم فرق ہوتا ہے، جب سبب کا اثر شروع ہو جاتا ہے تو اس کے ساتھ سبب کا وجود بھی شروع ہو جاتا ہے۔ یہ حکم ہر ممکن ایک ہر قابل تصور سمورے ہر سفید اور ہر سبب پر صادق آتا ہے لیکن یہاں اشیاء ذہنی اشیاء ہیں، ان کے تعلقات اس قدر میں ہیں کہ ہم ایک نظر میں ان کا تصور کر سکتے ہیں اور حسی تصدیق ضروری نہیں۔ علاوہ ان ذہنی اشیاء کے متعلق جو بات ایک دفعہ حق ہو گئی وہ ہمیشہ حق ہوگی؛ لہذا یہاں حقیقت کی نوعیت ابدی ہوگی۔ آپ کو کہیں بھی کوئی ایسی معنی شے ملے جو 'ایک'، 'سفید'، 'دھوری'، 'سبب'، یا 'مُسبب' ہے تو اصول بالا اس پر تانا بٹھانے کے لیے اسے موقع پر صرف قسم دریافت کر کے قانون قسم کے منطبق کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اگر آپ کو صحیح قسم معلوم ہو گئی تو آپ کو حق ضرور معلوم ہو جائے گا کیونکہ آپ کے ذہنی تعلقات اس قسم کی ہر شے کے لحاظ سے بلا استثناء حق ثابت ہوتے ہیں۔ اگر ایسی صورت میں آپ کو حق نہ معلوم ہو سکے تو اس کی ذمہ دار قسم بندی کی غلطی ہوگی۔

210

مگر ان ذہنی تعلقات کی دنیا میں بھی صداقت رہنا ہی کا ایک معاملہ ہے۔ ہم ایک مجرور خیال کو دوسرے مجرور خیال سے ملاتے ہیں، ان کے منطقی یا ریاضیاتی نظام بناتے ہیں، ان کے لئے جداگانہ اصطلاحات وضع کرتے ہیں، یہ اصطلاحات تجربہ کے جن محسوس واقعات پر دلالت کرتی ہیں، ان میں آخر کار ترتیب پیدا ہوتی ہے، ادویوں ایسے ابدی حق خیالات حاصل ہوتے ہیں جو واقعاتی امور پر بھی منطبق ہوتے ہیں۔ فطریہ اور واقعہ کا یہ ازدواج بے انتہا نتیجہ خیر ہوتا ہے۔ اگر ہم نے اشیاء کو صحیح جگہ پر رکھا ہے تو ہم جو کچھ کہیں گے وہ ہر شے کی مخصوص تصدیق سے قبل بھی حق ہوگا۔ ہر طرح کی ممکن چیزوں کے لئے یہ ہمارا بنانا یا ذہنی ڈھانچا ہمارے عین منکری ساخت کے تابع ہے جس طرح ہم حسی تجربات کے متعلق سستی و ناستواری سے کام نہیں لے سکتے اسی طرح تجریدی تعلقات کے متعلق بھی ہم اس سے کام نہیں لے سکتے؛ چاہے ہم ان کے نتائج کو پسند کریں یا نہ کریں مگر ہم ان پر بحث کرتے وقت استواری و تطابق کو ملحوظ رکھنے پر مجبور ہیں۔ سرمایہ کی طرح قرض کا حساب بھی جمع کے قاعدوں کے مطابق ہی لگایا جاتا ہے۔ ہر کاموں حصہ امید محدود قطر کا ہم مناسب اس وقت بھی ذہنی

211

حیثیت سے متین ہے، چاہے کسی نے اس کا حساب لگایا ہو یا نہ لگایا ہو۔ اگر ہمیں کبھی کسی واقعی دائرہ سے بحث کرتے وقت اس تناسب کی ضرورت ہوگی تو معمولی تو احماد کے مطابق ہی صحیح تناسب نکالنا پڑے گا؛ کیونکہ یہ اسی طرح کے حق خیالات میں ہے جس کا اثبات ان تو احماد سے دوسری جگہ کیا جاتا ہے۔

یوں ہمارے فلسفہ ایک طرف حسی نظام کے اور دوسری طرف ذہنی نظام کے پانچ میں دبا ہوا ہے اور ان دونوں کے بیچ میں خیالات کو حقائق کی خواہ وہ اعیان و واقعات ہوں یا مجردات و اصول موافقت کرنا پڑتی ہے ورنہ نامطابقت اور ناکامی کی منزل ملتی ہے۔

212

اس حد تک ذہنیت پسندوں کو کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا، البتہ وہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ آپ نے ابھی تک اس مسئلہ کے صرف سطحی پہلو کو مشکل سے ہاتھ لگایا ہے۔

غرض 'حقائق' سے مراد یا یعنی واقعات ہوتے ہیں یا اشیاء کی تجریدی اقسام، اور ان کے ایسے تعلقات جن کا ہمیں وجدان کے ذریعہ سے علم ہوتا ہے۔ چونکہ حقائق، کا پیش نظر رکھنا ہمارے جدید خیالات کے لئے ضروری ہوتا ہے اس لئے حقائق سے مراد وہ تمام حق یا صحیح خیالات بھی ہوتے ہیں جو ہمارے پاس پہلے سے موجود ہوتے ہیں لیکن اس طرح کے مسئلہ گمانہ حقائق کے ساتھ موافقت کے کیا معنی ہیں؟

یہیں سے تاجیکیت پسندی اور ذہنیت پسندی کا ساتھ چھوٹا شروع ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ موافقت، اور نقل، کے معنی ابتداء میں ایک تھے؛ لیکن ہمیں یہ معلوم ہو چکا ہے کہ گھڑی کی اندرونی ساخت کی ذہنی تصویر کے بجائے گھڑی کے لفظ سے ہمارا کام چل جاتا ہے۔ ایک گھڑی پر کیا موقوف ہے بہت سی چیزوں کے خیالات ان کی 'نقل' نہیں بلکہ محض 'علامت' ہوتے ہیں۔ 'ماہی' طاقت، از خود صدور، — ان حقائق کی ہمارا ذہن کیسے نقل کر سکتا ہے؟

حقیقت کے ساتھ وسیع ترین معنوں میں موافقت، سے صرف یہ مراد ہو سکتی ہے کہ خود حقیقت تک یا اس کے ماحول کے اندر تک پہنچائی جاتی ہے یا اس کے ساتھ ایک نقل پیدا ہوتا ہے جس کی بدولت ذہنی یا عملی حیثیت سے خود اس حقیقت یا اس کے ساتھ کسی متعلق سے قسے، عدم تعلق کی بنیاد پر کام لیا جاسکتا ہے۔ لیکن بسا اوقات موافقت سے یہ مراد ہوتی ہے کہ اس حقیقت کی وجہ سے کوئی ایسی بات پیش نہیں آتی جس کا ہمارے خیالات کی

213

اور جگہ رہنائی سے تعارض ہوتا ہے حقیقت کی نقل موافقت کی ایک ہیئت اہم صورت ہے لیکن یہ صورت اصلی شے نہیں۔ اصلی شے رہنائی ہے جس خیال سے عکاس یا ذہنا خود حقائق یا مانعہ تعلقات سے کام لینے میں مدد ملے گی جس سے ترقی کو مایوسی سے دوچار نہ ہونا پڑے گا جو فی الواقع سوزوں ہوگا جو ہماری زندگی کو حقیقت کے مجموعی ماحول کے مناسب بنا سکے گا؛ وہ خیال بقدر ضرورت موافق ہوگا۔

کس بنا پر معین ذہنی تصویروں کی طرح نام بھی حق و باطل کا مصداق ہوتے ہیں، ان سے بھی اسی طرح کا عمل تصدیق پیدا ہوتا ہے، اور اسی طرح کے غلط نتائج کی طرف رہنائی کرتے ہیں۔

ہر انسانی فکر پر بحث ہو سکتی ہے، ہم خیالات کا تبادلہ کرتے ہیں، آپس میں میل جول کے ذریعہ تصدیقوں کا لین دین ہوتا ہے، یوں تقریری حق و صداقت قائم ہوتی، اس کا ذخیرہ فراہم ہوتا، اور سب تک پہنچتا ہے۔ اس لئے ہمیں خیال ہی میں نہیں بلکہ گفتگو میں بھی تطابقت کو ملحوظ رکھنا چاہئے؛ کیونکہ خیال اور گفتگو دونوں میں ہم افہام سے کام لیتے ہیں۔ نام بار بار یوں ہی رکھ لئے جاتے ہیں، مگر جب ایک دفعہ وہ سمجھے جاتے لیکن تو انہیں باقی رکھنا پڑتا ہے۔ اب ہمیں قابیل کو ہابیل اور ہابیل کو قابیل نہ کہنا چاہئے، اگر ہم نے ایسا کیا تو ہم پوری کتاب پیدا کر آئی ہے۔ ہمارا رشتہ اس صداقت سے منقطع ہو جائے گا، جو واقعات و گفتگو کے پورے نظام میں پائی جاتی ہے۔

214

ہمارے حق و صحیح خیالات کی بہت بڑی کثرت (مثلاً ہابیل و قابیل کی گزشتہ تاریخ کے متعلق خیالات) میں براہ راست اور زور و زور تصدیق کی گنجائش نہیں، ہم وقت کے بہتے اور ایک طرف الفاظ کی مدد سے طے کر سکتے ہیں، ہم ماضی کی تصدیق صرف ان نتائج سے کر سکتے ہیں جن کے اسباب ماضی میں پائے جاتے تھے۔ اب اگر ہمارے خیالات ان الفاظ اور نتائج کے موافق ہوتے ہیں تو ہم انہیں حق سمجھتے ہیں؛ جس طرح گزشتہ زمانہ کا وجود حق ہے اسی طرح جو سیز کا وجود حق ہے، اسی طرح ان عجیب اختلافات کا وجود اور ان کی صحیح تاریخ و ماحول کا وجود حق ہے جو طوفانِ نوح سے پہلے دنیا میں پائے جاتے تھے۔ خود اس گزشتہ زمانہ کے وجود کا حق ہونا موجودہ زمانہ کے ساتھ التصاق سے ثابت ہوتا ہے!

215

جس طرح اس وقت موجود زمانہ حق ہے اسی طرح کبھی گزشتہ زمانہ حق تھا۔
اس طرح دراصل موافقت سے مراد رہنمائی ہوتی ہے اور رہنمائی بھی وہ جو مفید ہے؛ کیونکہ اسی کی بدولت اہم اشیاء کے مقامات تک رسائی ہوتی ہے۔ حق خیالات سے ہماری رہنمائی لفظی اور تصوری حلقوں تک بھی ہوتی ہے اور حسی خاتوں تک بھی ان کی بدولت ہماری رسائی تطبیقی، پائیداری، اور انسانی معاشرت کی روانی تک ہوتی ہے؛ وہ ہمیں بے راہ روی، تنہا گزاری، ناکام و لا حاصل غور و فکر سے بچا لیتے ہیں۔ اس عمل رہنمائی کا بے روک ٹوک جاری رہنا، اس کا تعارض و تناقض سے علی الاموم سبراہونا، اسی کا نام بالواسطہ تصدیق ہے لیکن راستہ کوئی جو سب کی منزل مقصود ایک ہے ہر صحیح عمل سے کسی ایسے تصدیق کن محسوس تجربہ کی طرف رہنمائی ہوتی ہے جو ہمیں نہ کہیں پایا جاتا ہے اور جس کی نقل کسی نہ کسی شخص کے خیالات ہوتے ہیں۔

یہاں وہ وسیع اور عام معنی ہیں جو تاجیت لفظ موافقت سے مراد لیتا ہے۔ وہ اس لفظ پر عملی نقطہ نظر سے غور کرتی ہے؛ اگر کوئی عمل رہنمائی سرسبز ہو سکتا ہے تو وہ اُسے 'موافقت' کے تحت میں داخل ہونے دیتی ہے۔ سائنس کے خیالات اگرچہ سموی فہم کی دسترس سے باہر رہتے ہیں لیکن تاجیت اسی بنا پر ان کی حقیقت کے ساتھ موافقت کو تسلیم کر لیتی ہے۔ گویا حقیقت کی تعمیر 'شیر'، سالمات، اور برق پاروں سے ہوتی ہے۔ (گر بس گویا نہ کہ حقیقتاً) 'توانائی' کی اصطلاح کو یہ دعویٰ تک نہیں کرتا کہ اس کا مصداق کوئی موجود فی الخارج شے ہے؛ وہ صرف سطح مظاہر کی پیمائش کا ایک ایسا طریقہ ہے جو ان کے تغیرات کی کسی سادہ قاعدہ کی شکل میں شیرازہ بندی کر دیتا ہے۔

لیکن ہمیں ان انسان ساختہ قواعد کے انتخاب میں تون طبع سے جو نقصان پہنچتا ہے؛ وہ اس نقصان سے کم نہیں ہوتا جو فہمِ سلیم کی علمی سطح کے متعلق تون طبع سے پیدا ہوتا ہے۔ ہمیں ایسا نظریہ قائم کرنا پڑتا ہے جو کام دے سکتا ہے؛ اس کے یہ معنی ہیں؛ ہمیں جو کام انجام دینا پڑتا ہے وہ سخت دشوار ہے؛ کیونکہ جو نظریہ ہم قائم کرتے ہیں اسے قدیم حق خیالات اور بعض جدید تجربات کے مابین واسطہ کا کام دینا پڑتا ہے؛ اسے قدیم ایمانات میں کم سے کم برہمی پیدا کرنے کی اجازت ملتی ہے؛ اسے کسی محسوس بلکہ ضمیمہ تصدیق پذیر خاتمہ تک رہنمائی کرنا پڑتی ہے۔ یہی دونوں باتیں انجام دینے سے مراد ہوتی ہیں۔ چونکہ دباؤ سخت ہوتا ہے اس لئے غور و خوض

کو خالی جلائی طبع دکھانے کا موقع مشکل سے ملتا ہے جس قدر ہمارے نظریات محصور و مقید ہوتے ہیں، شاید ہی اور کوئی شے ہوتی ہو لیکن بعض وقت ایک ہی امر کے متعلق مختلف نظریات میں سے ہر ایک ان حق خیالات کے ساتھ جمع ہو سکتا ہے جن سے ہم واقف ہوتے ہیں، ایسے موقع پر انتخاب کا سررشتہ ہمارے اندرونی محرکات کے ہاتھ میں آجاتا ہے؛ اور توجہ خوش بیاہنی یا کفایت وغیرہ کے خیال سے کسی ایک نظریہ کو وہ اختیار کرتے ہیں۔ کلاک میکسویل کا قول ہے کہ اگر دونوں نظریوں کا ثبوت برابر ہو تو ان میں سے سچیدہ تر نظریہ کے انتخاب کے معنی میں کرائس کا ذوق نہایت ناقص ہے اور آپ اس قول سے اتفاق کریں گے۔ سائنس میں حقانیت اور صداقت کے معنی ہیں کہ ہمیں ذوق کے ساتھ نشانی کی بھی زائر سے زائد ممکن مقدار حاصل ہوتی ہے لیکن قدیم صداقت اور جدید واقعہ کے ساتھ تطابقت کا لحاظ ناگزیر ہے۔

اب تک میں آپ کو ایک بے آب و گیاہ ریگستان سے لایا ہوں، لیکن اگر ایک عامیانہ استعارہ کی اجازت دیجئے تو یہ عرض کروں کہ جہاں اب آپ چل رہے ہیں وہاں آپ کو نائل کا پانی ملے گا۔ یہی وہ مقام ہے جہاں عقلیت پسند اپنے اعتراضات کا توجہ نہ لگا دیتے ہیں، لیکن ان کا جواب دیتے وقت آپ کے سامنے خشک و بے مزہ بحث نہیں بلکہ ایک مہتمم بالشان فلسفیانہ مسئلہ کی پھچپیاں ہوں گی۔

218

حق یا صداقت کا بیان دراصل صداقتوں کا بصیغہ جمع یا ان اعمال رہنمائی کا بیان ہے جو بصورت مٹھا یا علامت متحقق ہوتے ہیں اور ان میں اگر کوئی شے قدر بشر کی حیثیت سے پائی جاتی ہے تو وہ ان کی نتیجہ خیزی ہے۔ یہ نتیجہ خیزی کسی ایسے جز کی طرف رہنمائی کی شکل اختیار کرتی ہے جو حسی تصورات کے پردہ میں نظر آتا ہے؛ اور جس کی نقل خواہ ہمارے ذہن میں موجود ہو یا نہ ہو، لیکن اس کے ساتھ ہمارا اس طرح کا تعلق ہوتا ہے جس پر ہم انداز میں تصدیق کا اطلاق کیا جاتا ہے جس طرح تندرستی، دولت، طاقت وغیرہ زندگی سے وابستہ اعمال کا نام ہے اسی طرح حق بھی اعمال تصدیق کا مجموعی نام ہے۔ تندرستی، دولت اور طاقت کی طرح حق بھی اثناء تجربہ میں پیدا کیا جاتا ہے، ذہنیت پسندی یا سائنس کے مشیر کیف ہمارے مقابلہ کو کھڑی ہو جاتی ہے، ہم اس کی تندرست و بزدلی، مشکوک و خوش خیل سے سن سکتے ہیں کہ صداقت پیدا نہیں کی جاتی بلکہ ہوتی ہے۔ وہ ایسے رنگ و تعلق کا نام ہے جو کسی عمل کا انتظار نہیں کرتا

219

بلکہ سید معاتجربہ کے سر پر پہنچ کے اپنی حقیقت کا ہر وقت اعلان کرتا ہے۔ سامنے ویسا والی شے کے متعلق ہمارا یہ خیال پہلے ہی سے حق ہے کہ یہ گھڑی ہے؛ گو اس خیال کی دنیا کی ساری تاریخ میں کبھی تصدیق نہ کی جائے، خواہ تصدیق ہو یا نہ ہو، صرف اس ماورائی تعلق کے موجود ہونے سے ہی کسی خیال میں صداقت پیدا ہو جاتی ہے۔ نتائجیت جب اعمال تصدیق کو محض صداقت قرار دیتی ہے تو گویا گاڑی کو گھوڑے کے پیچھے رکھنے کے بدلے آگے رکھتی ہے۔ یہ اعمال تصدیق صرف اس کے وجود کے آثار یا اس امر کے دریافت کرنے کے ناقص طریقے ہیں کہ ہمارے خیالات میں سے کسی کے اندر یہ عجیب غریب وصف پایا جاتا ہے۔ تمام حقائق و ماہیات کی طرح یہ وصف بھی زمانہ کی قید سے آزاد ہے؛ خیالات جس طرح باطل یا بے محل میں حصہ لیتے ہیں اسی طرح براہ راست اس وصف میں بھی حصہ لیتے ہیں۔ اس وصف کی نتائجی ثمرات کی شکل میں تحلیل نہیں مچا سکتی۔

عقلیت کی یہ آتش بیانی اگر قرین عقل معلوم ہوتی ہے تو اس کی وجہ وہی واقعہ ہے۔ جس پر ہم اس قدر توجہ کر چکے ہیں۔ ہماری دنیا چونکہ اقسام و اختلافات کی یکسر نیکیوں سے لبریز ہے اس لئے ایک شے کی تصدیق اسی قسم کی دیگر اشیاء کی تصدیق کے لئے کافی ہوتی ہے۔ اشیاء کے علم کا ایک بڑا فائدہ یہ ہے کہ ہماری خود ان اشیاء سے زیادہ ان کے نمونوں خصوصاً ان کے متعلق باہم گفتگو کی طرف رہنمائی ہوتی ہے۔ نتائجیت کے نقطہ نظر سے صداقت کے وصف کے حصول کے یہ معنی ہیں کہ اس دنیا میں لا تعد ولا تحصى خیالات بلا واسطہ اور واقعی تصدیق کے بجائے بالواسطہ اور ممکن تصدیق کی حالت میں زیادہ کام دیتے ہیں۔ اس بناء پر صداقت سے مراد قابلیت تصدیق ہوگی؛ ورنہ یہ وہی معنی سطرہ حقیقت کے نام کو مستقل سابق بہتی قرار دینے اور اس کے ذریعہ سے حقیقت کی تشریح کرنی چال ہوگی جو عقلیت پسند اکثر چلا کرتے ہیں۔ استاد ماتخ نے وہ طریقہ ان اشیاء نقل کئے ہیں جن میں لیسنک نے نشن جلاؤ کی زبان سے اصول دولت پر اس اسطرہ بحث کی ہے کہ گویا 'دولت' ان 'واقعات' سے ایک جدا گانہ چیز ہے جن پر دولت مند ہی 'دلات' کرتی ہے۔ دولت کا وجود ان واقعات سے قبل ہوتا ہے اور ان واقعات کا دولت مند کی اصلی فطرت کے ساتھ صرف ایک گونہ ناؤمی توارد ہوتا ہے۔

'دولت' کے متعلق اس خیال کے مغالطہ آمیز ہونے کا ہم سب کو علم ہے، ہمیں

یہ معلوم ہوتا ہے کہ دولت کوئی ایسی فطری فضیلت نہیں جو راک فیل اور کارنگی میں تو موجود ہو اور باقی لوگوں میں معدوم ہو؛ بلکہ وہ ان عینی اعمال کا نام ہے جن میں بعض لوگوں کی زندگی حصّہ لیتی ہے۔

دولت کی طرح تندرستی بھی علامت کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے یہ بھی ہضم و دورانِ خون، نیند وغیرہ چند اعمال کا نام ہے جو بخوبی انجام پاتے رہتے ہیں۔ گو پیشِ نظر صورت میں ہمارا تندرستی کو ایک اصول اور ہضم، نیند وغیرہ کا سبب قرار دینے کی طرف زیادہ میلان ہوتا ہے۔ طاقت کے متعلق ہمارے نقطہ نظر میں عقلیت کا رنگ اور بھی زیادہ ہے۔ ہم طاقت کو انسان کی سابقہ الوجود فضیلت اور اس کے عضلات کے رتبی کارناموں کا قطعی سرچشمہ قرار دینے کی طرف مائل ہوتے ہیں۔

لیکن صداقت کے معاملہ میں لوگ حد سے بڑھ جاتے ہیں اور عقلیت کے بیان کو اظہارِ شمس قرار دینے لگتے ہیں۔ وحقیقت اس طرح کے تمام الفاظ کی یکساں حالت ہے؛ صداقت خیال کا بھی اتنا ہی محرم یا اتنا ہی زیادہ وجود ہے جتنا اور دل کا ہے۔

مدرسہ نے اسطو کی پیروی میں عادت اور عمل یا فعل کے فرق سے بہت کام لیا ہے؛ تندرستی بصورتِ فعل کے مفہوم میں اور چیزوں کے علاوہ اچھی نیند اور اچھا ہضم بھی شامل ہے؛ لیکن جس طرح دو تندرست کا ہر وقت روپیہ کا ہاتھ میں لینا یا طاقتور کا ہر وقت بوجھ اٹھاتے رہنا ضروری نہیں اسی طرح تندرست کا ہر وقت ہضم کرتے رہنا یا سوتے رہنا ضروری نہیں۔ اس طرح کے اوصاف اپنے اوقاتِ صدور کے درمیانی وقفوں میں عادت بن جاتے ہیں؛ یہی صداقت کی حالت ہے۔ صداقت تصدیقی افعال کے عدم صدور کے زمانہ میں ہمارے بعض خیالات و ایقانات کی عادت بن جاتی ہے؛ لیکن یہی تصدیقی افعال سارے معاملے کی بنیاد اور عدم صدور کے اوقات میں بصورتِ عادت وجود کی شرط ہیں۔

بہت ہی مختصر یہ کہ جس طرح، بجا، یا صائب، ہمارے طرزِ عمل میں اسی طرح حتیٰ یا صادق ہمارے فکریں صرف بر محل یا مناسب وقت ہوتا ہے۔ مناسب وقت لغتاً ہر صورت میں؛ لیکن قدرۃً اور بالآخر صرف مناسب وقت۔ کیونکہ جو شے پیشِ نظر تجربہ کے لحاظ سے مناسب وقت ہوتی ہے اس کا اندازہ تجربات میں اس حد تک نشانی بخش ہونا ضروری نہیں۔

ہم کو معلوم ہے کہ تجربہ سے ہمارے موجودہ اصول میں اصلاح و ترمیم ہو سکتی ہے۔

228

صداقت مطلقہ، یعنی وہ صداقت جس میں مزید تجربہ کبھی کوئی تبدیلی نہ کر سکا گیا ہو وہ خیالی منزل ہے جس کے متعلق ہم سمجھتے ہیں کہ تمام ماضی صدائیں کسی نہ کسی دن اسی پر منتہی ہونگی۔ اس طرح کی صداقت سایہ کی طرح کامل و اشمن آدمی اور علی الاطلاق مکمل تجربہ کے ساتھ ساتھ رہتی ہے۔ اگر کسی ان منصوبوں کا تحقق ہوا تو ایک ساتھ ہو گا، لیکن جب تک وہ وقت نہیں آتا ہمیں ایسی صداقتوں پر جینا پڑے گا جنہیں ہم آج حق اور کل باطل سمجھنے کیلئے تیار ہوں۔ بطلیموس کی مہیت، اقلیدس کا مکان، ارسطو کی منطق، مدرسیہ کی مابعدالطبیعیات یہ چیزیں صدیوں تک اسی طرح مناسب حال رہیں لیکن آخر انسانی تجربہ نے ان کی اصلاح کی؛ اور اب ہم انہیں صرف اضافی طور پر حق یا انہی لوگوں کے تجربہ کی حد تک حق کہتے ہیں۔ ورنہ صداقت مطلقہ کے معیار سے وہ باطل ہیں؛ کیونکہ جس حد پر یہ لوگ آکے رک گئے اس کے آگے بڑھنا موجودہ زمانہ کی طرح گزشتہ زمانہ میں بھی ممکن تھا۔

224

جب نئے تجربات سے پرانے فیصلوں کی طرف رہنمائی ہوتی ہے تو بصیغہٴ ضمنی ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ فیصلے حق تھے، خواہ کسی صاحب فکر کا ذہن ان تک نہ بھی پہنچا ہو۔ ڈنمارک کے ایک صاحب فکر کا قول ہے کہ ہماری زندگی آگے کی طرف اور ہماری فہم پیچھے کی طرف چلتی ہے۔ زمانہ حال سے دنیا کے گزشتہ اعمال پر روشنی پڑتی ہے؛ جو لوگ ان اعمال میں حصہ لیتے تھے ان کے لئے ان اعمال کا شمار اعمال صداقت میں رہا ہو گا۔ لیکن جن لوگوں کو اس داستان کے بعد کے حصہ معلوم ہوتے ہیں ان کی یہ رائے نہیں رہتی۔

یہ انضباطی خیال کہ ایک ایسی صداقت بالقوہ موجود ہے جو آگے چل کر بہتر بلکہ ممکن ہے کسی دن صداقت مطلقہ ثابت ہو! اور جسے ہمیں پر موثر قانون سازی کی قوت حاصل ہو! اپنا رخ تمام دیگر مناجاتی خیالات کی طرح واقعاتی حقیقت اور مستقبل ہی کی طرف رکھتا ہے۔ نیم صدائوں کی طرح صداقت مطلقہ کو بھی بنانا ہی پڑے گا اور ایک ایسے تعلق کی حیثیت سے بنانا پڑے گا جو تجربہ تصدیقی کے مجموعہ کے اس نشوونما کا ثمرہ ہو گا جس میں نیم صدائیں اپنا اپنا حصہ برابر شریک کرتی رہی ہیں۔

میں یہ بتا چکا ہوں کہ صداقت بڑی حد تک گزشتہ صدائوں سے بنتی ہے۔ انسان کسی وقت جو ایقانات رکھتا ہے وہ انسانی تجربات ہی کا جمع شدہ

225

مصرایہ ہوتے ہیں۔ لیکن یہ ایقانات بجائے خود عالم کے مجموعی تجربہ کا جزو ہوتے اور اسی لئے آئندہ کی فراہمی سہرا یہ کامواد ہوتے ہیں جس حد تک حقیقت سے مراد قابل تجربہ حقیقت ہوتی ہے اسی حد تک خود حقیقت اور اسکے تعلق لوگ جو صدائیں حاصل کرتے ہیں دونوں میں ہیڈ تبدیل ہوتا رہتا ہے، اور گو اس تبدیل کی منزل مقصود یقین ہو لیکن وہ بہر حال تبدیل ہے۔

علمائے ریاضیات مسائل کامل و تغیر پذیروں سے کر سکتے ہیں؛ مثلاً نیوٹن کے نظریہ کی رو سے سرعت رفتار میں مسافت سے تغیر پیدا ہوتا ہے؛ لیکن مسافت میں بھی سرعت رفتار سے تغیر پیدا ہوتا ہے۔ اعمال صداقت کی قلمرو میں واقعات بطور عمدہ آکے ایقانات کا عارضی تعین کرتے ہیں؛ لیکن ان ایقانات کی بدولت ہم سے افعال کا صدور ہوتا ہے اور صدور افعال کے قدم بعد قدم ایسے جدید واقعات سامنے یا معرض وجود میں آتے ہیں جن سے ہمارے ایقانات کا پھر تعین ہوتا ہے۔ یوں صداقت کا نشو و نما دو ہرے اثر کے ماتحت ہوتا ہے۔ صدائیں واقعات سے رونما ہوتی ہیں؛ لیکن پھر واقعات میں روپوش ہو کے ان میں اضافہ کا باعث ہوتی ہیں؛ یہ واقعات پھر سے نئی صداقت کی تخلیق یا انکشاف کرتے ہیں۔ اسی طرح ایک غیر یقینی سلسلہ جاری رہتا ہے؛ اس سلسلہ میں واقعات، بجائے خود حق نہیں ہوتے صرف ہوتے ہیں؛ حق یا صداقت ان ایقانات کا وظیفہ ہے جو ان میں شروع اور ختم ہوتے ہیں۔

226

صداقت کی حالت اس برف کی گولی کی سی ہے جسے بچے بناتے ہیں اس گولی کا بڑھاؤ ایک طرف اس کے مختلف حصوں پر برف کی تہیں اور دوسری طرف پچوں کے ہاتھ کی سیکی، اودان دونوں عوامل کی غیر قطع باہم تعین کا نتیجہ ہوتا ہے۔

عقلیت اور نائیت کے مابہ النزاع امور میں جوشے سب سے زیادہ فیصلہ کن ہے وہ اس وقت پوری طرح ہمارے پیش نظر ہے عقلیت یہ تسلیم کرے گی کہ تجربہ بدلتا رہتا ہے اور صداقت کے تعلق ہماری نفسیاتی تحقیقات بھی بدلتی رہتی ہے؛ لیکن وہ یہ تسلیم کر سکتے ہیں تیار نہیں کہ خود حقیقت یا صداقت میں بھی تبدیلی ممکن ہے عقلیت کو اس خیال پر اصرار ہے کہ حقیقت ازل سے مکمل اور بنی بنائی موجود ہے اور ہمارے خیالات کا اس کے ساتھ توافقی، وہ بے مثل اور ناقابل تحلیل وصف ہے جو وہ پہلے کہتا چکی ہے؛ لیکن اس حیثیت سے صداقت کو تجربہ ثابت سے کوئی واسطہ نہیں؛ نہ وہ تجربہ میں کوئی اتھارڈ کرتی اور نہ خود حقیقت میں

اس سے کوئی فرق پیدا ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ ماضی، غیر تبدیل قائم ہے اور بعض کس ہوتی ہے؛ اس کا وجود نہیں بلکہ قیام یا حصول ہوتا ہے؛ اس کا تعلق ایسی تسلسلہ سے ہوتا ہے جو واقعات یا واقعاتی تعلقات کی تسلسلہ سے مختلف ہے۔ مختصر یہ کہ یہ تعلقات کی تسلسلہ میں داخل ہے؛ اس سے جاری لفظ پر تعلیمت بحث کو ختم کر دیتی ہے۔

227

فرض نتائجیت میں طرہ اپنا رخ مستقبل کی طرف رکھتی ہے اس طرہ تعلیمت یہاں پھر اپنا منہ گزشتہ ازلیت کی طرف کر لیتی ہے؛ وہ اپنی کہنہ مادت کی بناء پر اصول کی جانب واپس چلی جاتی اور یہ خیال کرنے لگتی ہے کہ جہاں کوئی تجزیہ نام ایک مرتبہ رکھ گیا اس میں ہم کو آسانی مل جاتا ہے۔

نقطہ نظر کے اس بنیادی فرق میں انسانی زندگی کیلئے جو عظیم اٹان نتائج مضمر ہیں اسکا اندازہ بعد کے محاضروں میں ہو گا۔ محاضروہذا کو میں اس امر کے اثبات پر ختم کرتا ہوں کہ تعلیمت اپنی اس رفعت کی بدولت بے باکی سے نہیں نکال سکتی۔

اگر نتائجیت کو یہ لازم دینے کے بدلے کہ وہ صداقت کو ناپاک کر رہی ہے تعلیمت سے یہ پوچھا جائے کہ خود اس کے نزدیک صداقت کا صحیح مفہوم کیا ہے تو اس سلسلہ میں جو ایجابی کوششیں میرے خیال میں آسکتی ہیں وہ صرف دو ہیں :-

(۱) صداقت ایسے تضاد کے نظام کا نام ہے جو صحیح تسلیم کئے جانے کا غیر مشروط و مطلق کرتے ہیں۔

(۲) صداقت نام ہے ان تمام احکام کا جو ایک لازمی فرض کی حیثیت سے ہمارے ذمہ واجب ہوتے ہیں۔

228

اس طرہ کی توضیحوں میں جو شے سب سے پہلے ہم کو محسوس ہوتی ہے وہ انکی ناگفتہ بہ طبیعت ہے۔ اس میں شک نہیں کہ وہ بالکل صحیح ہیں؛ لیکن اگر ان سے نتائجی اصول پر کام نہ لیا جائے تو وہ بالکل بے معنی ہیں۔ یہاں مطالبہ اور فرض سے کیا مراد ہے؛ اگر مطالبہ اور فرض کو اس حیثیت سے دیکھا جائے کہ یہ ان دلائل کی مختصر تعبیر ہیں کہ کیوں فانی باتوں کے لئے صحیح طریقے سے فکر کرنا مناسب اور اچھا ہے تو یقیناً صداقت کی طرف سے اس کے ساتھ موافقت کے مطالبات اور ہم پر اس کی موافقت کے وجوب کا تذکرہ بالکل بجا ہے ہم اس مطالبہ اور وجوب دونوں کو محسوس کرتے ہیں؛ اور ان کے محسوس کرنے کے بالکل ہی وجوہ ہیں۔

لیکن حقیقت پسند اگرچہ مطالبہ اور وجوب کا ذکر کرتے ہیں مگر ساتھ ہی یہی علانیہ کہتے ہیں کہ انہیں ہمارے علمی اعتراض اور شخصی اسباب سے کوئی سروکار نہیں۔ ان کے نزدیک ہم جن دلائل کی بناء پر ان امور کو تسلیم کرتے ہیں ان کی نفسیاتی واقعات پر بنیاد اور ان کا ہر مفکر اور اس کی زندگی کے عوارض سے تعلق ہے۔ اس قسم کی چیزیں مفکر کے لئے ثبوت کا کام دیتی ہیں، لیکن وہ خود صداقت کی زندگی کا جزو نہیں۔ اس طرح کی زندگی کے معاملات ایک ایسی قلو میں انجام پاتے ہیں جسے نفسیاتی کے بالمقابل علیاتی یا منطقی کہنا چاہئے۔ اس کے مطالبات کو ہر قسم کے شخصی محرکات پر فوقیت اور تقدم حاصل ہے گو انسان یا خدا کبھی حقیقتاً نہ کرے لیکن صداقت ایک ایسی شے ہے جسے دریافت و تسلیم کرنا ہر حال فرض ہے۔

تجربہ کے معنی واقعات سے کسی تصور کی تجرید اور پھر اسکی اصل ماخذ تصور سے مخالفت و نفی کی اس سے مکمل تر مثال نہیں مل سکتی۔

229

لیکن فلسفہ اور عوام زندگی دونوں اس طرح کی مثالوں سے لبریز ہیں۔ حیات پسندوں کا یہ عام مضابطہ ہے کہ گو وہ تجربہ دہی انصاف، فیاضی، حسن و غیرہ کے فراق میں اشجکاری کرتے ہیں مگر جب یہ چیزیں محسوس ہواہل جاتی ہیں تو ان سے اس لئے منہ موڑ لیتے ہیں کہ حالات کی وجہ سے اس میں توفیق نہ آتا ہے۔ ذیل کا واقعہ ایک نماز محفلت پسند کی اس سوانح عمری میں موجود ہے جو صرف خاص طور پر اشاعت کے لئے طبع ہوئی ہے۔ ”یہ عجیب بات ہے کہ میرے بھائی کو مجرد حسن سے استغناء کے باوجود اچھے پھول اچھی عمارت، یا اچھی تصویر کا پرچوش شوق نہیں“ میں نے جو فلسفیانہ تصانیف پڑھی ہیں ان میں سے تقریباً سب سے آخری تصنیف میں حسب ذیل عبارتیں موجود ہیں۔ ”عدل خیالی اور بالکل خیالی شے ہے عقل یہ خیال کرتی ہے کہ اسے موجود ہونا چاہئے؛ مگر تجربہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کا وجود نہیں۔۔۔۔۔ جس صداقت کو موجود ہونا چاہئے وہ موجود نہیں۔۔۔۔۔ عقل تجربہ سے منہ ہو جاتی ہے عقل تجربہ کے میدان میں اترتے ہی عقل کی ضد بن جاتی ہے۔“

230

یہ سب کیا ارے ہیں کی حد بربادی ہے۔
 اس منزل میں عقلیت پسندوں سے بھی ویسی غلطی ہوتی ہے جیسی حسیات پسندوں سے
 ہوئی، دونوں جب تجربہ کی آلودہ جزئیات سے کسی صفت کی تجرید کرتے ہیں تو یہ صفت انھیں
 کچھ ایسی پاک صاف معلوم ہوتی ہے کہ وہ اس کو جزئیات تجربہ سے ایک جداگانہ و بلند تر
 حقیقت خیال کرنے لگتے ہیں۔ ماہر مہر صفت انہی جزئیات میں داخل ہوتی ہے، یہ ان مہر

صدائقوں میں داخل ہوتی ہے جن کی صحت کے اثبات اور تصدیق کی ضرورت ہوتی ہے۔ یہ ہمارے ان خیالات کے لئے نفع بخش ثابت ہوتا ہے جن کے اثبات صحت کی ضرورت ہوتی ہے۔ تلاش صدائق کا فریضہ اتباع مفید کے عام فریضہ کا جزو ہے۔ صحیح خیالات کی نفع بخشی ہی ان کے فریضہ اتباع کا تہا سبب ہے۔ دولت اور تندرستی دونوں صورتوں میں اسباب یکساں ہوتے ہیں۔ صدائق کوئی ایسا مطالبہ یا فرض عائد نہیں کرتی جو دولت و تندرستی کے پیش کردہ مطالبہ یا عائد کردہ فرض سے مختلف ہو۔ یہ تمام مطالبات مشروط ہیں، ہم کسی مشغلہ کو ابھی مہینہ خوار کی بناء پر فرض کہتے ہیں جو ہمیں اس مشغلہ سے حاصل ہوتے ہیں۔ صدائق یا حق سے بالآخر نفع اور باطل سے بالآخر نقصان ہوتا ہے۔ اگر ہم تجریدی طور پر گفتگو کریں تو کہہ سکتے ہیں کہ صدائق کی صفت علی الاطلاق قیمتی اور بطلان کی علی الاطلاق قابل ملامت ہے؛ ایک کو ہم غیر مشروط طور پر اچھا اور دوسرے کو غیر مشروط طور پر بُرا کہہ سکتے ہیں یہی ایک کا ہمیشہ خیال اور دوسرے سے ہمیشہ نفرت رکھنا چاہئے لیکن اگر ہم نے اس تجرید کے لفظی معنی مراد لئے اور اس کو اس کے اصل معنی یعنی تجربہ کا حریف قرار دیا تو نظر آئے گا کہ ہم نے نہایت نامقول صورت اختیار کی ہے۔

اس صورت میں واقعی غور و فکر کے وقت ہم ایک قدم بھی آگے نہ بڑھ سکیں گے۔ ہمیں کب اس صدائق اور کب اس صدائق کا اقرار کرنا چاہئے؟ اگر اسرار ہو تو آواز بن ہو یا خاموشی سے؟ اگر کبھی آواز بند ہو اور کبھی خاموشی سے تو اس وقت ان دونوں میں سے کونسی صورت اختیار کی جائے؟ کب صدائق اپنے خزانے میں رہے اور کب وہاں سے نکل کے میدان جنگ میں آئے؟ کیا مجھے ہمیشہ یہ کہتے رہنا چاہئے کہ وہ اور دو چار ہوتے ہیں، محض اس لئے کہ اس صدائق کو اپنے اعتراف کے مطالبہ کا ادبی استحقاق ہے یا بعض مواقع پر اس صدائق کا اعلان بے محل ہوگا؟ کیا مجھے رات دن اپنے معاصی و معائب پر اس لئے غور کرتے رہنا چاہئے کہ وہ حقیقت میرے اندر موجود ہیں؟ یا مہذرت اور مایوسی کا مریض بننے کے بدلے جماعت کا شایہ تہرکن بننے کیلئے مجھے ان سے چشم پوشی کرنا چاہئے؟

یہ امر بالکل بدیہی ہے کہ اعتراف صدائق کے فریضہ کا غیر مشروط ہونا تو کجا وہ از حد مشروط ہے۔ صدائق صیغہ واحد اور جملی حروف میں تو مجرد اعتراف کا مطالبہ کرتی ہے لیکن صدائق بصیغہ جمع کے اعتراف کی اسی وقت ضرورت ہوتی ہے جب یہ اعتراف مناسب وقت ہوتا ہے۔ اگر حق و باطل دونوں کا صورت حال سے تعلق ہے تو اس وقت حق یا صدائق

کو ضرور ترجیح ہونا چاہیے؛ لیکن جب دونوں کا صورت حال سے تعلق نہ ہو تو عدم فرضیت میں دونوں یکساں ہیں۔ اگر آپ مجھ سے پوچھیں ”کیوں حضرت کیا بجا ہے؟“ اور میں کہوں ”جی میں کوئی اور رنگ نمبر ۹ رہتا ہوں“ تو چاہے جواب بجائے خود صحیح ہو لیکن آپ کی سمجھ میں یہ نہ آئیگا کہ میرے سوال کے جواب میں اپنا پتا بتانے کی کیا ضرورت تھی؟ اب اگر میں غلط پتا بتا دوں تو اصل سوال کے نقطہ نظر سے یہ اور صحیح پتا دونوں برابر ہونگے۔

اس اصول کے تسلیم کرتے ہی کحق کے تجریدی امر کے اہتمام پر کچھ شرطیں عائد ہوتی ہیں، صداقت کے متعلق تائیدیت کا طریقہ تمام دو سال واپس آجاتا ہے اور ہمیں یہ نظر آنے لگتا ہے کہ تائیدیت صداقت کی فرضیت بے گاہی تجربات پر مبنی ہے۔

233

باز کلمے نے مادہ کے متعلق لوگوں کے خیال کی تشریح کی تو لوگوں نے یہ خیال کیا کہ باز کلمے کو مادہ کے وجود سے انکار ہے۔ اب ڈیوی اور شلر صاحبان صداقت کے متعلق لوگوں کے خیال کی تشریح کرتے ہیں تو لوگ سمجھتے ہیں کہ انہیں صداقت کے وجود سے انکار ہے۔ متعزضین کہتے ہیں کہ یہ تائیدیت پسند موجود فی الحکارت میسار کو مناسک عقلمندی اور بیوقوفی کو ایک سطح پر لے آنا چاہتے ہیں۔ میری اور شلر کی تعلیمات کو بیان کرنے کا ایک مقبول طریقہ یہ ہے کہ ان لوگوں کا یہ مطلب ہے کہ اگر تم تائیدیت کے متعزض کو پورا کرنا چاہو، تو جو بات شخصیں کہنے میں اچھی معلوم ہو اس کا صداقت نام رکھ کے کہہ ڈالو۔

اس طرح کا الزام ستم ظریفی وافر پر دازمی میں داخل ہے یا نہیں اس کا فیصلہ میں آپ ہی حضرت بر جھوڑتا ہوں جس بیرونی قابو کے تحت انسانی نفس کو کام کرنا پڑتا ہے، اس کے عظیم الشان دباؤ کا اندازہ تائیدیت پسندوں سے زیادہ کسے ہو سکتا ہے جنہیں ایک طرف ان غرضتہ صداقتوں کے پورے مجموعہ کے اندر رہنا پڑتا ہے جو سرمایہ خیال بن چکے ہیں، دوسری طرف اس محسوس دنیا کا بوجھ اٹھانا پڑتا ہے جو ان کے چاروں طرف پھیلی ہوئی ہے، اگر کسی صاحب کو یہ خیال ہے یہ قانون سخت گیر نہیں، تو انہیں ایمرسن کے بقول ایک دن اس قانون پر مل کر کے دیکھ لینا چاہیے۔ امرحہ صدمے سانس میں تحلیل کے استعمال پر بہت زور دیا جا رہا ہے، میرے خیال میں تحلیل کے فلسفہ میں اہتمام پر زور دینے کا وقت آگیا ہے، جنہیں حکمت چینیوں کا ہمارے بیانات کے تمام ممکن معانی میں سب سے زیادہ قبل کے علاوہ اور کسی معنی کے مراد لینے کے لئے تیار نہ ہونا ان کے تحلیل کے لئے ان شرمناک مثالوں سے کم نہیں جہاں کی تاریخ فلسفہ میں میری

234

نظر سے گزری ہیں۔ مسئلہ کا قول ہے کہ صداقت اس شے کا نام ہے جو کام دیتی ہے۔ اس قول سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاتا ہے کہ وہ تصور صداقت کو مادی افادہ کی پست ترین سطح تک محدود رکھنا چاہتے ہیں۔ ڈیوی کا قول ہے کہ صداقت اس شے کا نام ہے جس سے شے نشی ہوتی ہے۔ ان کے اس قول کی بنا پر یہ رائے قائم کی جاتی ہے کہ وہ برعکس آئینہ شے کی صداقت کے قائل ہیں۔

ہمارے بچے جنہوں کو یقیناً حقائق کے متعلق تخیل سے زیادہ کام لینے کی ضرورت ہے۔ میں نے دائرہ تخیل کو وسیع کر کے عقلیت پسندانہ تصورات سے حتی الامکان بہترین معنی لینے کی دل سے کوشش کی، مگر مجھے اس امر کا اقرار کرنا پڑتا ہے کہ میں اس کوشش میں بالکل ناکام رہا۔ یہ خیال کہ ایسی حقیقت موجود ہے جسکے ساتھ میں بے وجہ محض اس کے غیر بشر و ما یا ماورائی مطالبہ کی بنا پر موافقت کرنا چاہئے، ایک ایسا خیال ہے جس کا مجھے سر پر نظر نہیں آتا۔ میں کوشش کرتا ہوں کہ پہلے تصور کروں کہ عالم میں ہی ایک حقیقت ہوں، اس کے بعد یہ تصور کروں کہ تنہا حقیقت ہونے کے علاوہ مزید کس شے کا میں مطالبہ کر سکتا ہوں یا پ مجھے ہیں میں اس بات کا مطالبہ کر سکتا ہوں کہ خلائے محض سے ایک ذہن آئے اور میری نقل کرے۔ میری سمجھ میں یہ آتا ہے کہ نقل کسی ہوگی لیکن یہ نہیں آتا کہ اس نقل کی غرض کیا ہوگی۔ اگر مزید نتائج کے محرک نقل ہونے کو بالتصریح اور اصولاً خارج از بحث کر دیا گیا جیسا کہ عقلیت پسند کہتے ہیں تو میرے لئے اس نقل سے اپنے نقل کرنے والے کے فائدہ کا اندازہ کرنا غیر ممکن ہے۔ ایک آخر لیتھ کے باشندے کو جب اس کے قدر دان ایسی کرسی پر بٹھا کے دعوت میں لے گئے میں میں بیٹھنے کی جگہ ٹوٹی ہوئی تھی تو اس نے کہا میں جان کی بات یہ ہے کہ اگر اس طرح آنے میں عزت نہ ہوتی تو میرا کرسی پر بیٹھ کے آنا اور پیدل آنا برابر تھا۔ یہی میرا قول ہوگا۔ اگر نقل کئے جانے میں عزت نہ ہو تو نقل کا ہونا نہ ہونا برابر ہے۔ کسی شے کے جاننے کا ایک اصلی طریقہ نقل ہے (جس سے بعض عجیب و غریب اسباب کی بنا پر انکار کرنے کیلئے ہمارے ماورائیت پسند ایک دوسرے پر گزے پڑتے ہیں) لیکن جب نقل کی منزل سے آگے بڑھ کے موافقت کی ایسی مہول الامم مشکلوں پر دراد و مدار رکھا جاتا ہے جن کے نقل، رہنمائی، آموز و نہایت وغیرہ ناجی نقطہ نظر سے قابل تعریف اعمال ہونے سے انکار کیا جاتا ہے تو موافقت کی غایت کی طرح انکی مامیت بھی ناقابل فہم

بن جاتی ہے۔ اسی موافقت کے مفہوم کا تصور ممکن ہوتا ہے اور نہ اس کے محرک کا؛ وہ قطعاً ایک بے معنی تجرید ہوتی ہے۔
یقیناً صداقت کے میدان میں کائنات کی عقلیت کے اصلی حامی عقلیت پسند نہیں بلکہ تاجت پسند ہیں۔

میں بھولا نہیں ہوں کہ پروفیسر رکرٹ نے بہت عرصہ ہوا کہ اس سارے خیال ہی کو ترک کر دیا، کہ صداقت کی بنیاد حقیقت کے ساتھ موافقت پر ہے بلکہ حقیقت پروفیسر روصوف کے نزدیک نام ہے صداقت کے ساتھ موافقت کا، اور صداقت نامتر مبنی ہے ہمارے فریضہ ادلی پر۔ یہ خیالی پرواز اور یوگم کا اپنی کتاب 'ماہیت صداقت' (The Nature of Truth) میں ناکامی کا بے لاگ افسار۔ یہ دونوں چیزیں میرے نزدیک اسی موضوع پر عقلیت کے دیوالیہ ہونے کی دلیل ہیں۔ رکرٹ نے اضافیت (Relativism) کے عنوان کے تحت ناہنجستی مسلک ہی کے ایک جزو سے بحث کی ہے جسے چھیڑنے کا یہاں موقع نہیں، صرف اتنا کہنا کافی ہے کہ اس باب میں اس کا استدلال اس درجہ ضعیف ہے کہ ایسے لائق مصنف کے شایانِ شان نہیں کہا جاسکتا۔

محاضرہ ، تاجمیت اور انسانیت

عالم ایک اٹل نما ہے، اس سے کاکل اور مین مل صداقت ہے۔ صداقت کا یہی تصور ایک جماعت کا مہود ہے اور اسی تصور کی وجہ سے جن لوگوں کے پاس میں صداقت کے متعلق گزشتہ محاضرہ میں بیان کر دہ اپنا خیال لے کے جاتا ہوں وہ متاثر نہیں ہوتے۔ عام طور سے اس حال کا پورا سرا ر ہی رہنا بہتر ہے، تاکہ اس کے مقروضہ عمیق معانی کے افشاء کے بجائے اخفاء اور خود یہ حل ایک دوسرے درجہ کا تعجب انگیز ٹھکانا رہے۔ خدا، واحد، عقل، قانون، روح، مادہ، فطرت، قطبیت، تجدیدی عمل، تصور، نفس، روح، غلم کے سے سہارے کائنات کے تمام یک نغلی خواہوں یا حلوں کی قدر دانی کا سرچشمہ بھی پراسرار نوعیت ہے۔ پیشہ ورفلاسفہ اور شاقین فلسفہ دونوں کے نزدیک عالم ایک انوکھی قسم کا متحجر مہا ہے، جو انسان کو اپنے مل کے متعلق طبع آزمائی کی دعوت دیتا رہتا ہے، صداقت بھی عقلیت پسندی کا کیسا عجیب و غریب مہود ہے۔ عرصہ ہوا مجھے میرے ایک لایق گرو جو انرگ دوست نے یہ لکھا تھا کہ ”علم، فن، اخلاق، مذہب، غرض ہر شے میں کوئی ایک ہی نظام حق ہونا چاہیے، اسے علاوہ باقی سب باطل“ یہ عجوش عہد جوانی کی ایک مسنزل کا خاصہ ہے۔ آگسٹ بریس کی عمر میں ہم اس پیغام جنگ کو منظور کر کے میدان میں اتر آتے ہیں، لیکن ہمیں اس وقت کیا اسکے بعد بھی یہ خیال نہیں آتا کہ ماہیت صداقت کا سوال (تمام حالات سے لے تعلق ہونے کے باعث) حقیقی سوال ہی نہیں۔ صداقت کا پورا مفہوم صداقتوں بصیغہ جمع کی شجریہ ہے، اور قانون، یا دلتینی زبان کی طرح لفظا صداقت بھی لخص کی ایک کارآمد صوت ہے۔

لے اردو میں انسانیت کا جو عام مفہوم ہے۔ اس سے اور انگریزی میں (Humanist) کے مفہوم سے متاثر کرنے کے لئے (Humanism) کے لئے انسانیت کی اصطلاح اختیار کی گئی۔

عدالت کے حکام اور مکتبوں کے معلمین جب قانون اور لاطینی زبان کے متعلق الفاظِ خیال کرتے ہیں تو سامعین کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان حضرات کے نزدیک یہ دونوں چیزیں ایسی ہستیاں ہیں جن کا وجود عدالتی فیصلوں اور الفاظِ یا نحو سے پہلے ہوتا ہے، وہ عدالتی فیصلوں اور الفاظِ و نحو کی غیر مجسم انداز میں نصین کرتی اور ان سے بے چون و چرا اطاعت کی طالب ہوتی ہیں لیکن ذرا غور کرنے سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ لاطینی زبان اور قانون دونوں اصول نہیں بلکہ نتائج ہیں۔ جس طرح کردار کے لحاظ سے جائز و ناجائز کا فرق اور متنگلو کے لحاظ سے صحیح و غلط کا فرق، اثنائے شجرہ میں تفصیل کے ساتھ پیدا ہوتا ہے، بالکل اسی طرح یقین کے لحاظ سے حق و باطل کا فرق پیدا ہوتا ہے۔

جس طرح ایک قانون دوسرے گزشتہ قوانین یا ایک محاورہ دوسرے گزشتہ محاورات میں آ کے شامل ہو جاتا ہے، اسی طرح نئی صداقت گزشتہ صداقتوں میں آ کے شامل ہو جاتی ہے۔ جب عدالت کے سامنے نیا واقعہ اور پرانا قانون آتا ہے تو وہ ان دونوں کو ملا کر تیسرا قانون بنا لیتا ہے۔ جب کہیں نئی ترکیب نیا استعارہ یا انوکھا لفظ عام طور پر لوگوں کو پسند آ جاتا ہے تو وہ نیا محاورہ بن جاتا ہے۔ جب نفس کو گزشتہ صد قیس اور تازہ واقعات ملتے ہیں تو وہ نئی صداقت دریافت کر لیتا ہے۔

مگر ہم بھی سمجھتے رہتے ہیں کہ ایک ادبی شی اپنے چہرے کو بے نقاب کر رہی ہے۔ بینی عمل -
خواہ صداقت بنائی نہیں جا رہی ہے بلکہ اچانک جھلک رہی ہے لیکن فرض سمجھنے کوئی نوجوان
عدالت میں ٹیہ کر قانون کے مجرد خیال کے مطابق مقدمات کی سماعت کرنا چاہے، یا کوئی مقتب
زبان، مادہ، زبان، کا مجرد خیال لیکے تماشہ گاہ میں آئے، یا کوئی استاد اعلیٰ حروف میں لکھی ہوئی صداقت کے
مستقل اپنے مجرد خیال کے نقطہ نظر سے موجود فی الواقع عالم پر لکھ دینا چاہے تو وہ کیا ترقی کر سکے گا؟
کسی نئے واقعہ کے سامنے آتے ہی یہ تجریدی صداقت، قانون یا زبان کا فور ہو جائے گی۔ جب صدر
ہم آگے بڑھتے جاتے ہیں اسی قدر یہ چیزیں ختم ہوتی جاتی ہیں۔ حق، باطل، ممانعت، استعاضا، لفظ، صورت،
محاورہ، یقین، یہ وہ چیزیں ہیں جن کا اضافہ تاریخ کے ساتھ ساتھ ہوتا رہتا ہے۔ قانون زبان اور
صداقت کا سابق لاو جو اصل محرک عمل اصول ہونا کچھ محض نتائج عمل کے تجریدی نام ہیں۔

کم از کم زبان و قیانون تو بہر حال انسان کی بنائی ہوئی چیزیں معلوم ہوتی ہیں، اسی مثال کا شکر صاحب ایضات کے متعلق استعمال کرتے ہیں اور اس تعلیم کا نام انسانیت رکھتے ہیں بلکہ روسے صاحبین صبح نا قابل بغیث مد تک انسان ہی کی بنائی ہوئی چیزیں ہیں۔ انسانی محرکات ہمارے تمام سوالات کو تیز کر دیتے ہیں، انسانی تشغیلات ہمارے جوابات میں پوشیدہ ہوتی ہیں،

248

انسانی اثر ہمارے تمام قواعد میں نظر آتا ہے، یہ انسانی عنصر اس حد تک ناقابل انفکاک ہے کہ شکر صاحب کے نزدیک تو بعض وقت ایسا معلوم ہوتا کہ کچھ علاوہ کسی اور شے کے وجود کا سوال ہی بحث طلب ہے۔ انکا قول ہے کہ ”عالم دراصل وہی ہے جو ہم انکو بندتے ہیں۔ یہ ابتداء میں کیا تھا، یا ہم سے قطع نظر کرنے کے بعد یہ کیا ہے، انکی تعین کرنا لا حاصل ہے۔ یہ وہی ہے جو ہم نے بنایا گیا ہے، اسی لئے عالم ہر قالب میں داخل ہوتا ہے، ان کا یہ بھی قول ہے کہ عالم کی اس قالب پریری کی صبح میں تجربہ سے معلوم ہو سکتی ہے، ہم کو اپنی تحتیں اس کی ابتداء میں خیال سے کرنا چاہئے کہ عالم ہمہ تن قالب پریر ہے، اور جب تک کوئی عقلی مانع پیش نہ آئے، اقامت اس خیال پر عمل کرتے رہنا چاہئے۔

نظریہ نسبیت کے متعلق یہ وہ صاف گوئی ہے جس سے شکر صاحب نے کام لیا ہے، اور اسی صاف گوئی کی وجہ سے انہر سخت سے سخت جملے ہو رہے ہیں۔ میں چونکہ اس محاضرہ میں نسبیت کے نقطہ نظر کی حمایت کرنا چاہتا ہوں، اسلئے یہاں اس کے متعلق چند باتیں عرض کرتا ہوں۔

جس قوت کے ساتھ کسی اور شخص کو اقرار ہو گا، اسی قوت کے ساتھ شکر صاحب کو بھی اس بات کا اقرار ہے کہ صداقت سازی کے واقعی تجربہ میں مقادیم و عوامل موجود ہوتے ہیں؛ اور نہ ساتھ صداقت کیلئے ان کا پیش نظر رکھنا بلکہ ان کے ساتھ موافقت کرنا ضروری ہے۔ جن چیزوں کو ہم صداقت کہتے ہیں، وہ سب دراصل حقیقت کے متعلق ہمارے ایمانات ہیں؛ ان میں سے ہر ایمان کے متعلق حقیقت کا طرز عمل ایسا مستقلاً ہوتا ہے کہ گویا وہ بنیادی نہیں ہوتی ہے، بلکہ موجود ہے۔ آئیے اس سلسلہ میں گزشتہ محاضرہ کے ایک حصہ کو فراموش کر لیں! حقیقت کا مطلق العموم اس شے پر اطلاق ہوتا ہے جو صداقت کو پیش نظر رکھنا پڑتی ہے۔ اس نقطہ نظر سے حقیقت کا پہلا جز احصا اس تجربہ کا پہلاؤ ہے، ہمارے اندر احساسات بلا غور و بار آتے ہیں۔ کہاں سے کہاں کا علم ہو کہ وہی نہیں ہوتا۔ انکی نوعیت کمیت و ترتیب پر ہوا قابو ہونے کے برابر ہوتا ہے؛ وہ نہ حق ہو، اتنے ہیں نہ باطل بلکہ رہتے ہوتے ہیں۔ حق یا باطل

۱۔ (Personal Idealism) (شخصی تصویریت) ص ۶

۲۔ حقیقت کی اس عمدہ تاریخی تعریف سے سیر اپنی کتاب ”عناصر البدلیات“ میں کام لیتا ہے۔

ہم ان کو صرف کہتے ہیں یہ صرف نام ہیں جو ہم ان کو دیتے ہیں۔ ان کے ماخذ ان کی نوعیت اور ان کے دور دست تعلقات کے متعلق یہ محض ہمارے نظریات ہوتے ہیں؛ جو ہو سکتا ہے کہ حق ہوں یا نہ ہوں۔

حقیقت کا دوسرا جزو وہ تعلقات ہیں جو خود ان احساسات یا انکی ذہنی تعلقوں میں پیدا ہوتے ہیں۔ ان تعلقات کی رعایت و اطاعت ہمارے ایقانات کے لئے بھی ضروری ہوتی ہے۔ اس جزو کے پھر دو حصے نکلتے ہیں: پہلے حصہ میں وہ تعلقات شامل ہیں جو تفسیر پذیر اور عارضی ہیں، مثلاً تاریخ، مقام وغیرہ۔ دوسرے میں وہ شامل ہیں جو غیر تغیر اور ذاتی ہیں، کیونکہ انکی بنیاد دینی فطرت پر ہوتی ہے۔ ان دونوں طرح کے تعلقات کا ادراک براہ راست ہوتا ہے؛ دونوں واقعات ہوتے ہیں۔ لیکن دوسری قسم کے واقعات ہمارے نظریات علم کے لئے زیادہ اہم ہیں کیونکہ وہ فطرتی تعلقات ابدی ہوتے ہیں۔ جب بھی ان کے حسی اطراف کا مقابلہ کیا جاتا ہے تو ان کا ادراک ہو جاتا ہے۔ ہمارے خیالات یعنی ریاضیاتی اور منطقیہ خیالات کو یہ تعلقات ہمیشہ پیش نظر رکھنا پڑتے ہیں۔

245

ان ادراکات کے علاوہ حقیقت کا ایک تیسرا حصہ (گو زیادہ تر انکی پر مبنی ہے) ان گزشتہ صدیوں پر مشتمل ہوتا ہے جن میں ہر جدید تحقیقات پیش نظر رکھتی ہے۔ اس میں مقاومت کا بہت کم مادہ ہے اور اکثر اسکی شکاک کا انجام سپر فلٹنگی پر ہوتا ہے حقیقت کے ان فیول اجزاء کو ہمارے ایقان کی تشکیل میں جو دائمی دخل ہے اس کے متعلق اس وقت میں نے جو کچھ عرض کیا ہے یہ صرف اسکی بحث کی یاد دہانی ہے، بھارتی محاضرہ میں کی جا چکی ہے۔

حقیقت کے یہ عناصر خواہ کتنے ہی غیر تغیر ہوں تاہم ان کے معاملہ میں ہمیں کسی حد تک آزادی بھی حاصل ہے؛ مثلاً ہمارے احساسات کو ایسے بان کا وجود یقیناً ہمارے قابو سے باہر ہے۔ لیکن انپر تو جکرنا، انہیں پیش نظر رکھنا، انکو اہمیت دینا، ان باتوں کا دار مدار ہماری غرض پر ہے۔ جب ہم ایک طرح کے احساسات پر زور دیتے ہیں تو صداقت کی تشکیل ایک طرح کی ہوتی ہے؛ دوسری طرح کے احساسات پر زور دیتے ہیں تو دوسری طرح کی ہوتی ہے۔ واقعہ ایک ہی ہوتا ہے لیکن مختلف اشخاص پر اسکا مختلف اثر پڑتا ہے۔ وائر لو کی لڑائی کے واقعات وہی ہیں لیکن انگریزوں کو اس جنگ میں فتح اور فرانسیسیوں کو شکست نظر آتی ہے۔ علی ہذا عالم میں راجائیہ کو ہر جگہ فتح اور قوطیہ کو ہر جگہ شکست نظر آتی ہے۔

246

یوں حقیقت کے متعلق ہمارے خیال کا دار مدار اس نظر پر ہوتا ہے جس میں ہم اس کو رکھتے ہیں۔ حقیقت کا وجود تو خود اس کا ہوتا ہے، لیکن اسکی نوعیت کا انحصار انتخاب پر، اور انتخاب کا سر مشتمل ہمارے ہاتھ میں ہوتا ہے حقیقت کے احساساتی اور تعلقاتی دونوں طرح کے حصے کو لگے ہیں، وہ اپنی ذات کے متعلق ایک حرف بھی نہیں کہتے۔ ان کے متعلق جو کچھ کہا جاتا ہے، وہ ہم کہتے ہیں۔ اسی کو لگے پن کی بناء پر فی - اعلیٰ ترین اور ایڈورڈ کیرڈ کے سے ذہنیت پسند نہیں فلسفیانہ قبول کے دائرہ ہی سے تقریباً خارج قرار دیتے ہیں۔ لیکن تائیدیت کو اس حد تک جانے سے انکار ہے؛ احساس کی حالت اس سول کی سہی حالت ہے، جو اپنا مقدمہ وکیل کے حوالے کر دیتا ہے، اور اس کے بعد وکیل عدالت میں اسے مقدمہ کے متعلق اچھا برا جو کچھ کہتا ہے اسے چپ سٹار ہوتا ہے۔

247 اسی لئے ہمارے نفس احساسات کے انتخاب میں بھی ایک حد تک خود رانی سے کام لیتا ہے، وہ بعض کو شال اور بعض کو نظر انداز کر کے احساسات کا ایک دائرہ بنا تا ہے؛ اس دائرہ کے پیش پس کی تعیین کرتا ہے؛ اور خود اپنے حکم سے جس رخ سے چاہتا ہے اس کو دیکھتا ہے۔ مختصر یہ کہ سنگ مرمر کا کمرہ ام کو ملتا ہے لیکن اس کا مجسمہ ہم بناتے ہیں۔

اس سول کا استعمال حقیقت کے 'ابدی' حصے کے متعلق بھی ہوتا ہے، ہم اسی آزادی کے ساتھ داخلی تعلقات کے متعلق اپنے ادراکات میں رد و بدل کرتے اور ترتیب دیتے ہیں۔ کبھی ہم ان کو ایک سلسلہ میں رکھتے ہیں، کبھی دوسرے میں؛ کبھی ایک قسم میں شامل کرتے ہیں؛ کبھی دوسری میں؛ کبھی ایک کو زیادہ بنیادی سمجھ دیتے ہیں، کبھی دوسرے کو؛ یہاں تک کہ ان کے متعلق ہمارے ایقانات صد اقول کے ایسے مجموعے بن جاتے ہیں جنہیں ہر قسم منطق، ریاضیاتی یا اقلیدسی کہتے ہیں، اور جن میں سے ہر ایک کی شکل و ترتیب صاف انسان کی ساختہ ہوتی ہے۔

انسان خود اپنی زندگی کے افعال سے مادہ حقیقت میں جن نئے واقعات کا اضافہ کرتا ہے، ان کا ذکر نہیں حقیقت کا وہ تیسرا حصہ انسانی ذہن کے قالب میں پہلے دھل چکا ہوتا ہے جن کو میں نے سابقہ صد اقول سے موسوم کیا ہے۔ زندگی کی ہر ساعت اپنے ساتھ احساسات و تعلقات کے نئے نئے تصورات اور نئے نئے واقعات لاتی ہے جنہیں صحیح طور سے پیش نظر رکھنا پڑتا ہے؛ لیکن اس قسم کے واقعات کے ساتھ ہم زمانہ فانی میں جو سلوک کرتے ہیں وہ

تمام دہ سال سابقہ صداقتوں کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ لہذا حقیقت کے صرف پہلے دو جزو کا ایک بہت ہی مختصر اور بالکل تازہ وار حصہ ایسا ہوتا ہے جو ہم تک انسانی اثر سے خالی پہنچتا ہے۔ لیکن یہ بھی اس حد تک انسانی رنگ میں رنگا ہوتا ہے کہ پہلے سے انسانی اثرات کا جو انبار موجود ہے کسی نہ کسی طرح اس سے مطابقت و مناسبت قائم ہو چکتی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ جب تک پہلے سے کچھ اثرات موجود نہ ہوں ہم قبول ہی کسی اثر کو مشکل سے کر سکتے ہیں۔

جب ہم انسانی عقل سے آزاد حقیقت کا لفظ زبان پر لاتے ہیں تو اس کا دستیاب ہونا ہی دشوار معلوم ہوتا ہے۔ اس طرح کی حقیقت کا مصداق یا تو اس شے کا خیال ہو گا جو ابھی تجربے کے دائرہ میں قدم رکھ رہی ہے اور جس کا نام تک نہیں رکھا گیا ہے؛ یا کسی ایسی شے کا وجود ہو گا جس کے متعلق ابھی تک یقین پیدا ہوا ہے اور نہ کسی انسانی تصور کا استعمال ہوا ہے؛ بلکہ وہ شروع ہی سے تجربے کے اندر موجود فرض کر لی گئی ہے یہی وہ حقیقت ہے جو قطعاً محکم سم اور نامحسوس ہمارے نفس کی محض تصوری حد ہے؛ ہم اسکی ایک جھلک دیکھ سکتے ہیں، مگر اسے اپنی گرفت میں نہیں لاسکتے۔ جو شے ہماری گرفت میں آتی ہے وہ اسکی کوئی قائم مقام گذشتہ انسانی فکر کی تیار کی ہوئی چیز ہوتی ہے۔ بشرط صاحب یہ کہتے ہیں کہ آزاد حقیقت غیر متاдам ہے اور ہمیں اس کو از سر نو بنانا پڑتا ہے تو انکی یہی مراد ہوتی ہے۔

249

محسوس مغز حقیقت کے متعلق شکر صاحب کا یہی یقین ہے (بریلے صاحب کے الفاظ میں) ہماری اس سے اتفاقیہ ملاقات ہو جاتی ہے مگر وہ ہمارے قبضہ میں نہیں۔ بظاہر یہ خیال کاٹ کے خیال سے ملتا جلتا معلوم ہوتا ہے؛ لیکن مقولات کے آغاز فطرت سے پہلے ظہور اور تجربہ فطرت کے اشیاء میں رفتہ رفتہ نشو و نما کے مابین عقلیت و اخباریت کی پوری خلیج مائل ہے۔ کاٹ کے صائبین کے نزدیک (لطافت خیال کے نقطہ نظر سے ہم) کاٹ اور شکر میں وہی نسبت ہوگی جو (یونانی دیوالا کے رحمۃ مجسم۔ م) باپٹریول اور (روسیوں کے عجیب اقلیت م) بکرماس دیوتا میں۔

محسوس مغز حقیقت کے متعلق نتائجیت زیادہ قطعی ایقانات قائم کر سکتی ہے۔ وہ انسان کی بنائی ہوئی باتوں کو الگ کرنے کے بعد اسکی مستقل فطرت تک پہنچ سکتی ہے؛ وہ ایسے نظریے قائم کر سکتی ہے جس سے ہمیں اسکے ماخذ اور تمام دیگر حالات کا علم ہو سکتا ہے۔ اس طرح کے نظریے اگر تشکیکی شکل پر کام دیتے ہیں تو وہ حق ہوتے ہیں۔ ماورائی تصور یہی ایسی شے کے

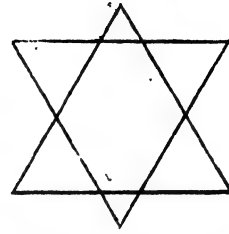
250

وجود سے انکار کرتے ہیں جسے منہر حقیقت کہا جاسکتا ہے، انکے نزدیک جس چیز کا نام آخری مکمل تہ ہے وہی حقیقت اور صداقت کا متحدہ مجموعہ ہے۔ درست اب تک تعلیم دینی ہے کہ منہر حقیقت اودہ ہے۔ پروفیسر رگسان، ہیماس، اسٹرانگ وغیرہ کو منہر حقیقت کا نشان ہے اور جراث کے ساتھ اس کی تعریف کی کوشش کرتے ہیں۔ بستر اور دیوی صاحبان اسے ایک حد قرار دیتے ہیں۔ یہ پانچ جیسے خیالات میں سے جب تک کوئی آخر میں سب سے زیادہ معنی بخش ثابت نہ ہو اس وقت تک ان سب میں زیادہ حق کون ہے؟ ایک طرف حقیقت ہے اور دوسری طرف حقیقت کی ایک ایسی تشریح جس میں تغیر یا اصلاح کی گنجائش نامعلوم ہوتی ہے اگر اس طرح کی گنجائش دائماً نامعلوم ہو تو اس تشریح کی صداقت قطعی ہوگی، اسکے علاوہ صداقت کا اور کوئی مفہوم مجھے کہیں نہیں ملتا۔ اگر مخالفین تائجیت کے علم میں اس کے علاوہ اور کوئی مفہوم ہے تو وہ برائے خدا بتائیں اور میں بھی اس کی بارگاہ تک پہنچاؤں۔

چونکہ خود صداقت حقیقت نہیں بلکہ حقیقت کے متعلق ہمارے یقین کا نام ہے، اس لئے ہمیں انسانی عناصر شامل ہونے چاہئے۔ گریہ غیرائی عناصر سے ان سمجھوں میں واقع ہوں گے جن کے لحاظ سے کسی شے کی واقعیت ہو سکتی ہے۔ سال سے دریا بننا ہے یا دریا سے سال؟ انسان داہنے پرے زیادہ صفا چلتا ہے یا بائیں سے؟ صطرح ان سوالات کا جواب دینا غیر ممکن ہے، اسی طرح وقوفی تجربہ کے نشوونما میں حقیقی اور انسانی سوثرات کا الگ کرنا غیر ممکن ہے۔

اسے انسانی نقطہ نظر کے بطور ایک پہلے مختصر بیان کے رہنے دو، اب کیا بعد ازل معلوم ہوتا ہے؟ اگر معلوم ہوتا ہے تو میں چند مثالیں دیجئے اسے قرین عقل بنانے کی کوشش کروں گا جس سے آپ اس موضوع سے اور اچھی طرح آشنا ہو جائیں گے۔

بہت سی مانوس چیزوں میں انسانی عنصر کو ہر شخص تسلیم کر لیا کہ ہم کسی حقیقت کا پیش نظر مقصد کے لحاظ سے ایک صورت سے تصور کرتے ہیں اور حقیقت ہمارے اس تصور کو انفعلاً قبول کر لیتی ہے۔ مثلاً آپ ۲، ۳ کو ۳ کا کعب یا ۱۲ اور ۹ کا حاصل ضرب یا ایک اد پر ۲۶ یا ۳۷ کم ۱۰۰ وغیرہ وغیرہ قرار دیکھتے ہیں؛ ان میں سے ضرورت بچیاں طور پر قیص ہوتی ہے۔ اگر آپ شرطیج کی بسا کا تصور کرنا چاہتے ہیں تو آپ یہ بھی فرض کر سکتے ہیں کہ زمین سیاہ اور خانے سفید ہیں اور یہ بھی کہ خانے سیاہ اور زمین سفید ہے۔ ان دونوں میں سے کوئی تصور غلط نہیں ہوتا۔



اس سامنے کی شکل کو آپ ستارہ بھی کہہ سکتے ہیں، دو باہم متقاطع مثلث بھی ساق برزاویسہ میں بھی، جیسے باہم وابستہ مثلث بھی، ان میں سے ہر ایک صحیح ہے، کیونکہ کسی کی وہ شے مقاومست نہیں کرتی جو کاغذ پر نظر آرہی ہے، کسی خط کے متعلق خواہ یہ کہئے کہ اس کا رخ مشرق کی طرف ہے، خواہ یہ کہ مغرب کی طرف ہے، یہ خط ذات خود آپ کے دونوں بیانوں کو مشرق و مغرب کے اس تناقض کے خلاف بغاوت کئے بغیر قبول کر لیتا ہے۔

ہم آسمان پر ستاروں کے مختلف مجموعے بناتے ہیں ان کا فلاں فلاں بُرج نام رکھتے ہیں ہمارے اس فکلی میں ستارے مزاحم نہیں ہوتے، گویہ ممکن ہے کہ اگر انہیں ہمارے اس فکلی کی خبر ہو تو ان میں سے بعض کو ان رفتار تعجب ہو جو ہم نے ان کے لئے منتخب کئے ہیں۔ ہم ایک ہی بُرج کے مختلف نام رکھتے ہیں؛ مثلاً دب اکبر کو دب اکبر بھی کہتے ہیں چارلس کی چوپٹیا گاڑی بھی، کف گیر بھی۔ ان میں سے کوئی نام غلط نہیں بلکہ جتنا ایک نام صحیح ہے اتنا ہی دوسرا صحیح ہے؛ کیونکہ سب کا اس بُرج پر اطلاق ہو سکتا ہے۔

ان تمام صورتوں میں ہم انسانی حیثیت سے کسی مخصوص متیت میں اضافہ کرتے ہیں اور وہ حقیقت اس اضافے کو انگیر کر لیتی ہے۔ اس طرح کے تمام اضافے حقیقت کے موافق ہوتے ہیں وہ حقیقت کی تعمیر کرنے کے ساتھ ساتھ اس کے لئے موزوں بنے جاتے ہیں، ان میں سے ایک بھی باطل نہیں ہوتا لیکن کسی ایک کے زیادہ حق ہونے کا انحصار انسانی استعمال پر ہوتا ہے، اگر میں نے اپنی میز سے خاند میں ۲۸ ڈالر رکھے تھے اور ۲۷ لے تو ۲۷ ایک کم ۲۸ ہے؛ اگر میں برتنوں کی میز میں ۲۷ انگلی کا تختہ لگانا چاہتا ہوں اور جو تختہ میرے پاس ہے وہ ۲۷ انگلی ہے تو اس صورت میں ۲۷ ایک اور ۲۶ ہے؛ جو بُرج میں آسمان میں دیکھ رہا ہوں اگر اس سے آسمان کی عزت انسانی کو راجا چاہتا ہوں تو کف گیر کے بجائے چارلس کی چوپٹیا گاڑی کہنا اچھا ہوگا۔ میرے دوست فریڈرک ہائیرس اس امر پر یقین پیر میں ناراض ہوا کرتے تھے کہ اتنے بڑے بُرج کو دیکھئے ہم امریکہ والو کو جو شے یاد آتی ہے وہ صرف باورِ مجاہد کا ایک بُرج ہے کسی چیز کو ہم کیا کہیں گے؟ یہ ہمارے اختیار کی بات ہے، کیونکہ ہم اپنے انسانی مقاصد کے لحاظ سے ہر چیز کو اسی طرح بنا لیتے ہیں جس طرح کہ بُرجوں کو؛ مثلاً اس وقت میرے نزدیک آپ تمام سامعین ایک چیز ہیں جو کبھی پریٹ ان اور کبھی ہمرن ٹوٹل ہو جاتے ہیں۔ بسل مجھے پانی

254

انفرادی حیثیت کی ضرورت نہیں، اسلئے میں آپ کے متعلق اس حیثیت سے غور بھی نہیں کرتا۔ یہی صورت اس وقت ہوتی ہے جب ایک، فوت یا ایک قوم کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے۔ لیکن اے خواتین و حضرات! آپ کے نزدیک اس وقت آپ کی سامعین کی حیثیت ایک اتفاقی امر ہے، ورنہ آپ کی اصل اور عقل صفت آپ کی انفرادی حیثیت ہے۔ لہذا ایک عالم تشریح کے نزدیک ہر شخص ایک عضو ہے اور حقیقی چیز اعضاء ہیں؛ لیکن بسیجیات کے عالم کے نزدیک اعضاء نہیں، بلکہ حقیقی چیز وہ خلیے ہیں جن سے اعضاء مرکب ہیں؛ اور عالم کیمیا کے نزدیک خلیے نہیں، بلکہ حقیقی چیز ان کے سالمے ہیں۔

غرض ہم جب چاہتے ہیں محسوس حقیقت کے بہاؤ کو توڑ کے اپنی مرضی کی چیزیں بنالیتے ہیں، اور یوں اپنے حق یا باطل قضیوں کے موضوع پیدا کر لیتے ہیں۔ ہم ان کے محمول بھی پیدا کر لیتے ہیں، بہت سے محمول اشیاء کے صرف ان تعلقات پر دلالت کرتے ہیں جو ان کو ہماری ذات اور ہمارے احساسات کے ساتھ ہوتے ہیں۔ اس طرح کے محمول قدرۃ انسانی اضافے ہوتے ہیں، مثلاً سمنر نے دریائے ریکیان عبور کیا اور آزادی روم کیسے خطرناک بن گیا۔ وہ امریکہ کے مدرسوں کے لئے عذاب جان بنے اور اس کی یہ حالت مدرسہ کے بچوں کے اس رد عمل کا نتیجہ ہے جو اسکی تصانیف پر نظر ہوتا ہے۔ سمنر کے متعلق جس طرح پہلے دونوں محمول صحیح ہیں، اسی طرح یہ بھی صحیح ہے۔

255

آپ نے دیکھا کس طرح آدمی قدرۃ انسانی اصول کی طرف آ جاتا ہے۔ اس کیلئے انسانی حصہ کا الگ کرنا کیسا مشکل ہوتا ہے ہماری زبان کے اسما و صفات سب کے سب انسانی رنگ میں رنگا ہو کر رہ جاتے ہیں، اور ان سے جب ہم نظریے بناتے ہیں تو انکی اندرونی ترتیب و نظم کی تمیزیں بالکل انسانی مصلحتوں کے لحاظ سے ہوتی ہے، جن میں سے ایک ذہنی تطابق یا یکسانی ہے، منطقی اور ریاضیات انسان کی پیدا کی ہوئی ازسرنو ترتیبوں سے لبریز ہیں؛ طبیعیات، ہیئت اور حیاتیات ترجیح کے ان مستندہ اشاروں پر عمل کرتے ہیں جو انھیں ملتے ہیں۔ ہم خود اپنے اور اسلاف کے ایقانات لے کے جدید تجربے کے میدان میں اترتے ہیں، ان ایقانات سے ہمارے مشاہدے کی تمیزیں ہوتی ہیں، ہمارے مشاہدے سے ہمارے افعال کی تمیزیں ہوتی ہیں، ہمارے افعال سے ہمارے تجربے کی تمیزیں ہوتی ہیں؛ غرض یہی یہ سلسلہ جاری رہتا ہے۔ گویا بہاؤ کا آل واقعہ اپنی جگہ پر رہتا ہے، لیکن اس کا جو حصہ صداقت کا مصداق

ہوتا ہے وہ سرے پاؤں تک ہماری تخلیق کا نتیجہ ہوتا ہے۔
ہماری وجہ سے اس پہاؤں لا محالہ اضافہ ہوتا ہے لیکن جو سوال غلط لٹان ہے وہ یہ
ہے کہ اس اضافہ سے پہاؤ کی قیمت بڑھتی رہے یا گھٹتی رہے؟ یہ اضافہ بجا ہوتا ہے یا بے جا؟
فرض کیجئے ایک ایسا عالم ہے جس میں مانتے ستارے ہیں اس عالم کو دیکھنے والے صرف
تین آدمی ہیں: ایک شخص ان ستاروں کا نام دب اکبر لکھتا ہے، دوسرا ان کف گیر کہتا ہے،
تیسرے کے نزدیک وہ چارلس کی چوہیتا گاڑی ہیں۔ تو اب یہ فرمائیے ان اضافوں میں کس کی
بدولت بہترین عالم پیدا ہوا؟ اگر اسکا فیصلہ فریڈرک مایرس کے ہاتھ میں ہو تو وہ یقیناً انگلیوں
اضافے کو گرا دیں۔

256

تو جسے نے کئی جگہ ایک بہت ہی گہری بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ ہم اپنی
سادگی سے حقیقت اور اپنے نفس کے مابین اس تعلق کو صحیح تسلیم کر لیتے ہیں جو حق کے برعکس ہو سکتا ہے۔
ہمارا قہر یہ خیال ہوتا ہے کہ حقیقت ایک بنی بنائی اور مکمل چیز ہے جسکی واقعی حالت کا بیان
کر دینا ہمارے ذہن کا ایک سادہ فرض ہے۔ مگر تو جسے پوچھتا ہے کہ ہمارا یہ بیان کہیں خود
حقیقت میں اہم اضافہ تو نہیں؟ اور کہیں خود سادہ حقیقت کا وجود اس لئے تو نہیں کہ ہمارے
علم میں دوبارہ آنے سے زیادہ ہمارے نفس کو ایسے اضافوں پر آمادہ کرے جن سے
عالم کی مجموعی قیمت بڑھے؟

یہی جگہ نائجیت کا خیال ہے۔ انسان اپنی علی زندگی کی طرح وقوفی زندگی میں بھی
خلاق ہوتا ہے؛ جو حقیقت کے موضوع و محمول دونوں میں اضافہ کرتا ہے؛ دنیا قالب پر زیر
ہے اور ہمارے ہاتھوں اپنی تکمیل کی آخری سنسنیل طے کرنے کی منتظر ہوتی ہے۔ آسانی بادشاہت
کی طرح حقیقت بھی انسانی دست درازیوں کو بطیب خاطر انجیر لیتی ہے؛ انسان صداتوں کو
پیدا کر کے اس پر مسلط کرویتا ہے۔

257

اس بناء پر انسان کے وقار و ذمہ داری میں صاحب فکر کی حیثیت سے جو اضافہ ہوتا ہے
اس سے کون انکار کر سکتا ہے بعض لوگوں کے لئے اس کا خیال از حد و لولہ انگیز ثابت ہوتا ہے؛
چنانچہ اس کی بدولت انسان کے علاقہ افعال میں جو لا جوتی شان نظر آتی ہے اسے دیکھ کے
اطالومی نائجیہ کے امام پاپی صاحب جوش و غروش سے لبریز ہوجاتے ہیں۔
اب نائجیت اور عقلیت کے باہمی فرق کی اہمیت تاہم ہمارے پیش نظر ہے۔

ان دونوں میں اصلی تقابل یہ ہے کہ عقلیت کے نزدیک حقیقت ازل سے بنی بنائی اور مکمل موجود ہے؛ لیکن تاجبیت کے نزدیک حقیقت بن رہی ہے اور اسے اپنی صورت کے ایک حصے کے لئے مستقبل کا انتظار ہے۔ ایک نقطہ نظر سے دنیا محفوظ ہے (کیونکہ اسے جو کچھ ہونا تھا ہو چکی م)؛ دوسرے نقطہ نظر سے اسکی قسمت آزمائیوں کا سلسلہ ہنوز جاری ہے۔

258

ہم اس انسانی خیال کو لیکے اتنے گہرے پانی میں چلے گئے ہیں کہ اس کے متعلق نقطہ فہموں کا پید ا ہونا تعجب انگیز نہیں؛ چنانچہ اس پر تلون مزاجی کی تعلیم کا الزام قائم کیا گیا ہے؛ مثلاً بریڈے صاحب کہتے ہیں کہ اگر انسانیت پسند اپنے اصول کو خود سمجھتے ہوں تو جس غایت پر میں شخصی حیثیت سے اصرار کروں؛ یا جس خیال کو ایک آدمی بھی ماننے کے لئے تیار ہو جائے؛ اسے ان لوگوں کو قرن عقل اور برہنہ تسلیم کرنا پڑے گا۔ حقیقت کے متعلق انسانیت پسندی کا یہ خیال کہ وہ ایک ایسی شے ہے جو اگرچہ مفاد مست کرتی ہے لیکن غالب پزیر ہے؛ اور ہمارے خیال کو اس طاقت کی حیثیت سے اپنے قابو میں رکھتی ہے جس کا ہر وقت پیش نظر رکھنا ضروری ہے (گو اسکی محض نقل کرنا لازمی نہیں)؛ ایک ایسا خیال ہے جس سے مبتدیوں کو روشناس نہیں کیا جاسکتا۔ ان اعتراضات کو دیکھ کے مجھے خود اپنا واقعہ یاد آتا ہے؛ میں نے ایک مضمون لکھا تھا جس کا موضوع یہ تھا کہ ہمیں یقین کا استحقاق حاصل ہے؛ لیکن بد قسمتی سے میں نے اسکی سرخی استحقاق یقین کے بجائے ارادہ یقین رکھی تھی۔ تمام نکتہ چینوں نے اصل مضمون کو تو ہاتھ نہ لگایا اور سرخی پر ٹوٹ پڑے؛ کبھی یہ اعتراض کیا گیا کہ یہ ان نفسیاتی حیثیت سے ناممکن ہے؛ کبھی یہ بحث نکالی گئی کہ اخلاقی حیثیت سے خلاف انصاف ہے؛ کبھی یہ تجویز کیا گیا کہ ارادہ یقین کے بجائے ارادہ قریب یا ارادہ ادما، سرخی ہوتی تو بہتر ہوتا۔

259

تاجبیت اور عقلیت کے مابہ النزاع امر کی شکل اسوقت ہمارے پیش نظر ہے اس کا نقلی نظریہ علم سے نہیں بلکہ خود ساخت عالم سے ہے۔ تاجبیت کے نقطہ نظر سے عالم ایک کتاب ہے جسکی صرف طبع اول ہوتی ہے جو ہنوز ناتمام ہے؛ اس میں ہر جگہ خصوصاً ایسے مقامات پر اضافہ ہو رہا ہے جہاں اہل فکر مصروف ہیں۔ عقلیت کے نقطہ نظر سے اس کتاب کی بہت سی طبعیں ہیں۔ ایک طبع بہت ہی پر تکلف پہلے اور غیر عمدہ و سطح پر ہے؛ ازل سے مکمل چلی آتی ہے۔ اس کے علاوہ دو سری

طبعین مختلف، محدود، غلیظوں سے لبریز اور ہر طرح اپنے ایک نئے انداز سے سنبھلے۔
یوں وحدیت و کثرتیت کے حرفیانہ مابعد الطبیعی مفروضے پھر ہمارے سامنے آجاتے
ہیں۔ اب جتنا وقت باقی رہ گیا ہے وہ سب میں ان دونوں مفروضوں کے باہمی نسب
کی پردہ کشائی میں صرف کروں گا۔

پہلے میں عیسوی سن کر دوں گا، دونوں پہلوؤں کے انتخاب میں اختلاف مزاج کے
اثر کا محسوس نہ کرنا غیر ممکن ہے۔ اگر بنیادی حیثیت سے دیکھا جائے تو عقلیت پسند ذہن
در اصل اصولی اور وقت دار پسند ہوتا ہے، انہو ناظر سے گھا کے الفاظ ہمیشہ اسکی زبان پر رہا کرتے
ہیں؛ اسکی دنیا کی کمر بوشہ کسی نہ بنا ضروری ہے لیکن تاجت پسندی کی حالت اس کے فلسفے
ہے؛ وہ ایک خوش باش، تغیر پسند قسم کا آدمی ہوتا ہے۔ اگر اسے دو جوان کی طرح ایک
لکڑی کی نانڈیں رہنا پڑے تو جب تک اس کے پیروں کی بندش اتنی ڈھیلی ہو کہ بھری سے
دھوپ آتی رہے اس وقت تک وہ اس نانڈی میں بھی خوش و خرم رہے گا۔

260

جو اثر مطالع کی آزادی کا۔ وہی تحکیم احتساب کے کہن خدمت عہدہ دار پر یا جو املا کے
سادہ طریقے کا مکتب کی پیرانہ سال استانی پر پڑتا ہے وہی ایک ناستور دنیا کے اس خیال کا
مثبت عقلیت پسند پڑتا ہے جس طرح سیاسی معاملات میں موقع پسندی پرانی وضع کے اصول پسند
فرانسیسی کو اصول اور استقامت سے شعرا معلوم ہوتی ہے اسی طرح عقلیت پسند کو دنیا کی ناستوری
کا یہ خیال ایسا ہے اصول معلوم ہوتا ہے جیسے ریلوے کی ڈھلی غائب ہوگئی۔

کثرت پسند تاجت کی رو سے حقیقت کا نشو و نما محدود تجربات کے اندر ہوتا ہے۔
گو ان میں سے ایک کا دوسرے پر انحصار ہوتا ہے لیکن اگر ان کا مجموعہ بن سکے تو اس مجموعہ کا
کسی شے پر انحصار نہ ہوگا۔ سب گھر، محدود تجربے کے اندر ہوتے ہیں لیکن خود یہ محدود تجربہ اپنی
حیثیت میں بے گھر ہوتا ہے؛ اس کے سیلان کو داخلی وعدوں اور قوتوں کے علاوہ اور
کوئی شے جاری نہیں رکھ سکتی۔

عقلیت پسندوں کے نزدیک اس بیان سے ایک بالکل بے سرو پا اوڑھناؤں دل
دینا منہم ہوتی ہے جو نقصانے بسیطیں اڑتی پھرتی ہے جو نہ باطنی پر قائم ہے اور نہ کچھ بے پر۔
گو باجندہ ستارے ہیں کہ آسمان پر یوں ہی بے ترتیب پسینک دیئے گئے ہیں جن کا کوئی مرکز، نقل تک
نہیں۔ زندگی کے اوجھڑوں میں ہم اس غیر محفوظ حالت کے مادی ہو گئے ہیں؛ اتنے دار سلطنت

261

اور اطلاق قانون، اخلاق کی جگہ مصراع نے لے لی ہے مقدس کلیسا کی حیثیت صرف مصلحتوں کی رہ گئی ہے۔ لیکن فلسفے کی درسگاہوں میں ابھی یہ حالت نہیں؛ ایسی دنیا جہاں ہم صداقت کی تخلیق میں حصہ لیتے ہیں؛ ایسی دنیا جو ہماری موقع پسندی اور شخصی فیصلے کے حوالے کر دنگی! اسے مقابلے میں آرلینڈ کو خود مختاری کامل جانا زیادہ یقینی ہے۔ فلاسفہ کی نظر میں ایسی دنیا کی وقت نہیں ہوئی؛ یہ دنیا ایک ایسے صندوق کے مشابہ ہو گئی جس میں قبضے نہیں یا ایک ایسے کتے کے مثل ہو گئی جس کے گلے میں پٹا نہیں۔ بس بے لگام دنیا کے منہ میں اگر لگام دینا ہو تو ان سادہ فلسفہ کے نقطہ نظر سے کیا کرنا چاہئے؟

کوئی ایسی شے ہونی چاہئے جو محدود کثرت کا سہارا ہو جس سے محدود کثرت بند ہو سکے، جو محدود کثرت میں اتحاد پیدا کر سکے، جو محدود کثرت کے لئے فکر کا کام دے سکے۔ اس شے کو حادث سے نمبر، ابدی اور ناقابل تغیر ہونا چاہئے۔ تجربے میں جو شے متغیر ہے اس کی بنیاد غیر متغیر پر ہونا چاہئے۔ فی الواقع دنیا کے پس پشت ایک ایسا مٹی ہونا چاہئے جو بالذات قائم و مقدّم ہو، جس میں تمام ممکن الوقوع اشیاء بالقوہ موجود ہوں جس میں ذرے کا نظم و تقریر، تعین و تشخیص، بلا احتمال تغیر ہو چکا ہو۔ یہ سبلیات جو یہاں ہمارے تصورات پر مسلط ہیں خود ان سب کی اطلاقی حقیقت میں نفعی ہونی چاہئے؛ صرف یہی شے دنیا کو ٹوس سنا سکتی ہے؛ یہی سمندر کی ساکن گہرائی ہے۔ ہم طوفان نیز مسلح پر ہیں؛ باوجود اس کے ہمارا النگراہی جگہ پر ہے؛ کیونکہ یہ یہ کی جان کو بچرے ہے۔ یہ دردمورقہ کا وہ ابدی سکون ہے جو ناقص تمام اضطراب کی تہیں پوشیدہ ہے؛ یہ ویوکانڈ کا وہ صوفیانہ ایک ہے جس کا ذکر میں کر چکا ہوں؛ یہ وحقیقت ہے جو جلی حروف میں لکھی جاتی ہے؛ اسی کا دعویٰ غیر زمانی ہے؛ یہ شکست سے نا آشنا ہے؛ اس کو بطور اصول موضوعہ کے قبول کرنے پر اصول پسند، بلکہ تمام لوگ اپنے کو مجبور سمجھتے ہیں جن کو میں نے پہلے محاضرتیں نرم دل کہا ہے۔

یہی بعینہ وہ شے ہے جسے مذکورہ بالا محاضرے کے تحت دل، فاسد تجرید پرستی کہنے پر مجبور ہوتے ہیں سخت دلوں کے یہاں الف سے لے کے یا و تاک واقعات ہی واقعات ہیں۔ میرے قدیم دوست، میری فوجوانی کے زمانے کے تجریت پسند اور باروڈ کے بڑے آدمی، چانسٹی رائٹ کے بقول خالص مظاہرہ واقعات کے پس پشت کچھ بھی نہیں جب ایک حقیقت پسند اس امر پر اصرار کرتا ہے کہ واقعات کے پس پشت ان واقعات کی ایک بنیاد

یعنی اسکان واقعات پایا جاتا ہے تو سخت دل تجر بیت پسند یہ الزام دیتے ہیں کہ کسی واقعہ کا اسکان ثابت کرنے کے لئے اس واقعہ کے محض نام و نوعیت کو لے کے اس واقعہ کے پس پشت ایک مثالی سہتی کی حیثیت سے رکھ دیتا ہے۔ اس طرح کی مجموعی بنیادوں سے کام لینا ایک عام بات ہے۔ ایک دفعہ عمل جراحی ہو رہا تھا کہ ایک پاس کے آدمی نے ڈاکٹر سے پوچھا کہ 'مرض اتنے زور زور سے سانس کیوں لے رہا ہے؟ ڈاکٹر نے کہا اس لئے کہ اسے حرکت تنفس ہے۔ اس آدمی نے یہ جواب سن کے اس طرح 'اچھا' کہا کہ گویا ڈاکٹر کا جواب بالکل شافی تھا! حالانکہ یہ جواب ویسا ہی تھا جیسے کوئی یہ کہے کہ سنسکیا اس لئے قابل ہے کہ وہ نہ رہے، یا آج رات کو اس قدر سردی اس واسطے ہے کہ جاڑے کا موسم ہے، یا اتان کے پانچ انگلیاں اس لئے ہیں کہ وہ بچہ نکستی حیوانات میں سے ہے۔ اس قسم کے تمام الفاظ واقعات کے صرف ایسے نام ہوتے ہیں جو انہی واقعات سے ماخوذ ہوتے ہیں اور جن کو سابق الوجد و تجربہ کن قرار دے لیا جاتا ہے بخت دلوں کے نزدیک زرم دلوں کی حقیقتِ مطلعہ کی بس جی حقیقت ہے یعنی یہ ہر جہاں طرف پھیلے ہوئے انبارِ مظاہر کا صرف ایک تلخیصی نام ہوتی ہے، جو ان کو ایک رشتے میں منسلک کر دیتی ہے اور اس کے متعلق ایسا باور کر لیا جاتا ہے کہ گویا پہلے سے موجود مستقل وجہ الگ تہستی ہے۔

آپ نے دیکھا کہ طرح اشیاء مختلف اشخاص کو مختلف رنگ میں نظر آتی ہیں جس دنیا میں ہم رہتے ہیں اس کا وجود افراد کے ایسے بے شمار مجموعوں کی شکل میں منتکس و منتسم ہو کے پایا جاتا ہے جن کا باہم ارتباط ہر درجہ اور ہر انداز کا ہے بخت دل دنیا کے اس رنگ کو مطلقاً حالتِ قائم رکھنے کے لئے تیار ہیں؛ چونکہ ان کا خراجِ عدم و ثوق کے لئے موزوں ہے اس لئے وہ دنیا کے اس رنگ کو گوارا کر سکتے ہیں لیکن زرم دلوں کی یہ حالت نہیں ان کے نزدیک جس دنیا میں ہم پیدا ہوتے ہیں اس کی امداد کے لئے ایک ایسی بہتر دنیا کی ضرورت ہے جس میں افراد سبے مکمل، اور 'کل' سے 'واحد' بنتا ہے؛ یہ واحد منطقی حیثیت سے بلا استثناء ہر فرد کو پہلے سے فرض کر لیتا ہے؛ یہ فرد پر اور فرد پر ولالت کرتا ہے؛ اور یہ فرد کا ذریعہ حصول ہوتا ہے۔

کیا ہیں تاجبیت پسند کی حیثیت سے بالکل سمت دل ہونا مانگئے؟ یا ہم دنیا کے اطلاقی تصور کو ایک جائز مفروضہ قرار دے سکتے ہیں؟ دنیا کا اطلاقی تصور یقیناً ایک جائز مفروضہ ہے؛ کیونکہ خواہ ہم اس کو تجربی نقطہ نظر سے دیکھیں یا یعنی نقطہ نظر سے بہر صورت یہ قابلِ خیال ہے۔

تجربہ ہی نقطہ نظر سے میری یہ مراد ہے کہ جی طرح ہم موسم سرما کو آج رات کی سردی کے پس پشت رکھتے ہیں، اسی طرح ہم عالم کے اطلاقی تصور کو اپنی محدود زندگی کے پس پشت رکھ سکتے ہیں۔ ہر صاف ایام کی ایک تعداد کا نام ہے جس کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں سردی ہوتی ہے، لیکن اس سے سردی کی ضمانت نہیں ہوتی، کیونکہ ممکن ہے کل حرارت ہمارے پارہ چھ سے زیادہ تک چڑھ جائے۔ تاہم یہ لفظ کارآمد ہے، اسے لے کے ہم تجربے کے میدان میں اتر سکتے ہیں، اس سے بعض اسکانات پیش نظر اور بعض نظر انداز ہو جاتے ہیں۔ ہم اس کی بدولت گرمی کے کپڑے رکھ کے جاڑے کے کپڑے نکال لے سکتے ہیں؛ یہ ان چیزوں کا خلاصہ ہے جن کی ہم اس زمانے میں توقع کر سکتے ہیں؛ یہ عادات فطرت کے ایک حصے سے موسوم ہوتا ہے اور اس کے تسلسل سے ہم تیار ہو جاتے ہیں؛ یہ ایک معین آلہ عمل ہے جسکی تجربے سے تجرید کی گئی ہے؛ یہ ایک تصوری حقیقت ہے جسے ہم پیش نظر رکھنا ضروری ہے اور جس کا پورا عکس محسوس حقائق میں نظر آتا ہے۔ ان تجریدوں کی حقیقت سے انکار کرنے والوں میں تائجیت پسند سب سے آخری آدمی ہو گا، کیونکہ یہ گزشتہ تجربے کا فراہم کردہ سرمایہ ہیں۔

لیکن عینی نقطہ نظر سے دیکھیے تو عالم کے ہی اطلاقی تصور کے معنی مختلف نظر آتے ہیں، عقلیت پسند اسے عینی شکل میں لے کے عالم کے محدود تجربات کا مقابل بناتے ہیں؛ وہ اسکی ایک خاص نوعیت قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک یہ کمال اور پہلہ وجہ مکمل ہے۔ اطلاقی دنیا میں جہیز کاظم ہوتا ہے، تمام دوسری چیزوں کے ساتھ ہوتا ہے؛ بخلاف اسکے ہماری دنیا میں جہیز کا دور در در ہے اور حالت بالکل عکس ہے۔ اگر اطلاقی دنیا میں کسی شے کی ضرورت ہوتی ہے تو ضرورت کے ساتھ اسکے پورے ہونے کا انتظام ہی ہوتا ہے، لیکن ہماری دنیا میں جو کچھ ہے دوران عمل ہے۔ ہماری دنیا ممکنات کی ہے، لیکن اطلاقی دنیا میں ممکن کا ذکر نہیں جو کچھ ہے واجب یا متعین ہماری دنیا میں جرائم اور بولناک واقعات کا وجود قابل اسوس ہے، لیکن اطلاقی دنیا میں جو کچھ ہے اسوس کی گنجائش نہیں؛ کیونکہ زانی یا فانی نظام میں بدی کا وجود ازلی نظام کے کمال کی عین شہرہ ہے۔

میں ایک دفعہ پھر یہ عرض کر دینا چاہتا ہوں کہ تائجیت کی نظریں یہ دونوں مفروضے سمجھیں، کیونکہ دونوں کارآمد ہیں۔ اگر تجربہ ہی یا اس نقطہ نظر سے دیکھیں کہ سرمایہ کی طرح 'اطلاقی دنیا' بھی گزشتہ تجربے کی ایسی یادداشت ہے جس سے ہماری توجہ مستقبل کی طرف منحرف ہو جاتی ہے تو اطلاقی دنیا کا خیال ناگزیر ہے، لیکن اگر تجربہ ہی کے بجائے عینی نقطہ نظر سے دیکھیں تو بھی کم از کم

267

بعض لوگوں کے لئے اطلاقی دنیا کا خیال ناگزیر ہے؛ کیونکہ اس سے ان کے افعال و خیالات کی مذہبی حیثیت سے تعین ہوتی ہے کہ ان سے ان کی زندگی میں تغیر اور ان کی زندگی کے نتیجے میں کچھ دنیا کے کس حصے میں تغیر پیدا ہوتا ہے جبکہ انحصار ان کی زندگی پر ہے۔

اگر سخت دل کسی ایسی دنیا کے تسلیم کرنے سے یکسر انکار کرتے ہیں، اس کا وجود محدود و تجربے کے ماورایا جاتا ہے تو ہم اصولاً ان کے حلقے میں داخل ہونے کے ہمنوا نہیں بن سکتے۔

سناجحت کے متعلق ایک غلط فہمی یہ ہے کہ اسے ایجابیت پسندانہ سخت دلی کامزادوں، ہر عقلیت پسندانہ خیال کو یا وہ گوئی اور شرحہ سمجھ کے اس سے نفرت کرنوالا، ذہنی بدعقلی کا عاشق، اور درگاہ فلسفہ کی ہر پیداوار پر گویا ایک طرح کی بے قید و بند بیٹیوں سے آباد دنیا کو ترجیح دینے والا قرار دیا جاتا ہے۔ میں ان محاضروں میں عقلیت پسندی کی ضرورت سے زیادہ نازک صورتوں کے خلاف اتنا کہہ چکا ہوں کہ اگر فی الجملہ کچھ غلط فہمی پیدا ہوئی تو میں یہاں اس کے لئے تیار ہوں، لیکن اس غلط فہمی کی جو مقدار ان حاضرین میں نظر آ رہی ہے وہ میرے لئے حیرت انگیز ہے کیونکہ جس حد تک عقلیت پسندانہ مفروضوں سے تجربہ کی طرف کا رآمد رہنمائی ہوتی ہے اس حد تک میں نے اس کی حمایت کی ہے۔

268

مثلاً آج صبح مجھے ایک پوسٹ کارڈ ملا جس پر یہ سوال درج تھا کہ کیا نتا بحیثیت پسند کا بالکل مادیت پسند اور لاادری ہونا ضروری ہے؟ میرے ایک دیرینہ دوست کا جن کو میرے خیالات سے اچھی طرح واقف ہونا چاہئے میرے پاس ایک خط آیا ہے جس میں میری مشکوٰۃ نتا بحیثیت پر یہ الزام قائم کیا گیا ہے کہ اس کی بدولت تمام تر مابعد الطبیعیاتی خیالات فطر سے اوٹ چل جاتے ہیں اور اس کے ماننے کے بعد انسان کو ستراپا فطرت پسندی کے رنگ میں رنگ جانا پڑتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:-

”مجھے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شایعیت پر خوشانگہی اعتراض وارد ہوتا ہے وہ اس واقعہ کی تریں پرشیدہ ہے کہ اس کی وجہ سے تنگ دلوں کی تنگ دلی کے زیادہ قومی ہو جانے کا احتمال پیدا ہوتا ہے۔

اگر آپ ایسے اہلِ ترک کرنے کی دعوت دیتے ہیں جو بے منزلہ اور مالی خالی ہیں تو آپچی یہ دعوت یقیناً لمباٹھیں گی ایک دلولہ پیدا کرے گی لیکن اپنے افعال و خیالات کے خورسما اثرات و نتائج سے آگاہ و کیا جانا گونگ غلبہ و محکم عمل ہونا ہمیں ہمیشہ تر

نتائج اثرات پر غور و غوض کے لطف و نفع سے محرومی کو گوارا کرنے کے لئے تیار نہیں اور تاجت کا سیلان اس استحقاق سے انکار کی طرف ہے۔

289

غرض مجھے یہ نظر آتا ہے کہ تاجت کو بھی انہی تجدیدات بلکہ خطرات کا سامنا ہے جن میں طبیعی علوم کے متبعین گھرے ہوئے ہیں کیمیا و طبیعیات میں تاجت کا رنگ شوخ ہے؛ چنانچہ ان علوم کے پرستار اوزان و مقادیر کی بدولت حاصل ہونے والے واقعات پر اس شخص کی طرح قناعت کر لیتے ہیں جو سفید پوش، غریب، راحت طلب، غیر حوصلہ مند اور خالی از تحیل ہوتا ہے۔ ان حضرات کو فلسفہ و مابعد طبیعیات کے تمام طلبہ پر غیر عمدہ و درجہ اور ان سے غیر عمدہ و دنفرت آتی ہے؛ اور قدرۃ ہر شے (بجز اس اصول کے جو کل کی جان ہے) کم از کم ایک حد تک اور نظری حیثیت سے کیمیا و طبیعیات کی اصطلاح میں بیان کیجا سکتی ہے؛ لیکن (ان لوگوں کے بقول) اس اصول کے بیان میں کوئی تاجت فائدہ نہیں؛ نہ اس کا کوئی اثر ہے بلکہ میں اپنی جگہ پر اس خیال کے قبول کرنے پر آمادگی سے انکار کرتا ہوں کہ ہم فطرت پسندوں اور تاجت پسندوں کی بین کثرت کے ماوراء اس منطقی اتحاد کو نہیں دیکھ سکتے جس سے ان کو دلچسپی نہیں۔

270

میرے شکریہ تاجت کے متعلق پہلے دو محاضروں کے بعد یہ خیال کیونکر صحیح ہو سکتا ہے؟ میں برابر یہ کہتا چلا آ رہا ہوں کہ تاجت سخت دلی اور نرم دلی کے مابین واسطہ کا کام دیتی ہے۔ اگر عالم کا خیال خواہ نقطہ نما کی طرح تجریدی نقطہ نظر سے یا سطلق کے مفروضے کی طرح عینی نقطہ نظر سے ہماری زندگی کیلئے نتیجہ خیز ہو سکتا ہے؛ تو اس کا ضرور ایک منہوم ہے۔ اور اگر یہ منہوم کام دے سکتا ہے تو اس میں حقانیت ہے جسے تاجت کو اپنی تمام ازبہ روش کیللوں میں برقرار رکھنا چاہئے۔

اطلاعتی مفروضہ یعنی کمال ابدی ہے؛ اصلی ہے؛ اور ب سے زیادہ حقیقی ہے۔ اس کا ایک بالکل منہوم منہوم ہے؛ اور یہ مذہبی حیثیت سے کام دیتا ہے؛ اس کی فوجت پر آئندہ اور آخری محاورے میں گفتگو کی جائے گی۔

محاضرہ ۸

نتایجیت اور مذہب

میں نے گزشتہ محاضرے میں اپنا پہلا محاضرہ یاد دلایا تھا میں نرم دلی اور سخت دلی کا مقابلہ اور نتائجیت کو ان دونوں کے مابین واسطہ کی حیثیت سے پیش کیا گیا تھا۔ سخت دلی کو نرم دلی کے اس خیال کے قطعی انکار ہے کہ ہمارے محدود تجربے کے پہلو بہ پہلو ایک ایسا عالم موجود ہے جو ازل سے مکمل ہے۔

لیکن اگر اس خیال سے ایسے نتائج پیدا ہوتے ہیں جو زندگی کے لئے مفید ہیں تو نتائجیت اس خیال کو مسترد نہیں کر سکتی۔ نتائجیت کے نزدیک جزئی احساسات کی طرح کلی تصورات بھی قابل لحاظ اور کی حیثیت جتنی ہیں۔ اگر ان سے کوئی فائدہ نہیں تو واقعی ان کے کوئی منفی نہیں؛ لیکن اگر ان سے فائدہ ہے تو اس فائدے کے بقدر ان کے منفی بھی ہیں۔ علیٰ ہذا اگر یہ فائدہ زندگی کے دیگر فوائد کے ساتھ چمچ جوڑ رکھا ہے تو ان میں پرتی کا اطلاق ہوگا۔

مطلق کے خیال کا نفع یا استعمال انسان کی پوری مذہبی تاریخ سے ثابت ہے۔ دیویکانند کے استعمال، آتما، کو یاد بھیجے، گویہ صبح ہے کہ اس کا علمی نفع نہیں؛ ہم اس سے کوئی خاص نتیجہ اخذ نہیں کر سکتے۔ اس میں صرف جذباتی اور روحانی رنگ پایا جاتا ہے۔

کسی مسئلہ پر بحث کا سب سے اچھا طریقہ یہ ہے کہ اس کی ایک عینی مثال لیکے بحث کی جائے؛ سو الٹ و پھٹ میں اس نظم کا ایک حصہ پڑھ کے سنا تا ہوں جس کا عنوان 'تم سے' (خطاب۔ م) ہے۔ اس میں جہاں جہاں تم کا لفظ آیا ہے وہاں اس سے مراد

ہر نظم پڑھنے یا سننے والا ہے خواہ مرد ہو خواہ عورت۔ (اس نظم کا جزئی تصرف کیساتھ یکجائی ترجمہ حسب ذیل ہے۔ م)

”تم کوئی ہو، اب میں تم کو اپنی نظم کا موضوع بناتا ہوں، میں تم سے کان میں کچھ کہنا چاہتا ہوں! مجھے بہتری عورتوں سے بھی محبت ہوئی اور مردوں سے بھی، مگر تم سے زیادہ کسی سے نہیں ہوئی میں تم سے ہم راہی میں نے دیکھی۔ مجھے آج سے بہت پہلے تم تک پہنچ چکا ہے تھا، میرے تلامذوں کا موضوع تم ہی کو ہونا چاہئے تھا، بلکہ میری جوں کا بھی تم ہی سے تعلق ہونا چاہئے تھا! اب میں تمہارے پاس بکھوڑ چھاڑ کر آتا ہوں اور تمہاری شاد و صفت کے راگ کاؤنگا تم کو کوئی دیکھا لیکن میں نے ہی سمجھا تھا، ساتھ کسی نے انصاف نہ کیا، خود تم نے اپنے ساتھ انصاف نہ کیا، کوئی نہیں جس نے تم کو ناقص نہ پایا ہو، صرف میں ہوں کہ تم میں کوئی نقص نہیں پاتا۔ میں تمہاری غفلت و بطلان کے راگ الاپ سکتا ہوں۔ تم کو خبر ہی نہیں کہ تم کیا چاہتے ہو، تم نے ساری زندگی اپنے سے غفلت میں گائی، تم نے جو کیا تھا سحر خیزن کے سامنے آیا، مگر میری نظریں یہ تم پر نہیں، تم اس کے اندر بلکہ اس کے نیچے جیسے ہوئے۔ میں تمہاری تلاش میں وہاں پہنچتا ہوں جہاں کوئی تم نہیں رکھتا، غامضی کا عالم، لکھنے کا دمک نکلے گا، نا نازا، شب کی تاریکی، روزمرہ کے مقررہ کاموں کا سلسلہ، ان چیزوں کی وجہ سے اگر تم خود اپنی یاد دوسروں کی نظر سے اوجھل رہتے ہو تو رہو، میری نظر سے نہیں رہ سکتے۔ منڈی ڈاڑھی، متیر نکھیں، گدلی زنجٹ، دوسروں کو دور کر سکتی ہو مجھے نہیں کر سکتی۔ پٹے کپڑے، بعد طریقہ شربابی حرم و طبع، بقل ازقت موت میں ان سب چیزوں کو بالائے طاق رکھ سکتا ہوں۔ کونسی فضیلت ہے جو کسی عورت مرد میں ہوا، تم میں نہیں، کوئی خوبی کوئی خوبصورتی، دوسروں میں نہیں جو تم میں نہ ہو۔ کوئی بہت دیا مردی دوسروں میں نہیں جو تم میں نہ ہو، کوئی لذت دوسروں کی منتظر نہیں، جو تمہاری بھی نہ ہو۔ تم کوئی ہو، کچھ ہو جائے، اپنے حق کا مطالبہ کئے جاؤ یا یہ مشرق و غرب کی نو تو تمہارے آگے سب سبج ہیں، یہ دیکھ کر اگاہیں، یہ ناپید کنار دیا، انکی طرح تم بھی دیکھ اور ناپید کنار ہو۔ تم مرد ہو یا عورت اپنے ہی حق سے غفلت عناصر آلام جذبات اور بربادی سب کے مالک ہو، تمہارے پیروں سے

بڑیاں لٹک کر رہی ہیں اور تم کو کمال استغنا حاصل ہو رہا ہے۔ یہ وہ اشتغاب ہے جس کی روشنی خواہ تم ہو یا عورت، جوان ہو یا بوڑھے، بدسلوٹہ ہو یا کم حیثیت، ساری دنیا کی نظر سے گرے ہوئے ہو یا کچھ اور بہر صورت پھل کے زہتی ہے۔ بدائش، زندگی موت، تجھ پر کچھ نہیں کی بدولت سامان ہوتا ہے اور سامان بھی ایسا جس میں کسی شے کی کمی نہیں۔ تمہارے اندر جو بھی ہے وہ غنہ، نقصان، حوصلہ مند، جہالت، برداشتہ، خاطر ہی کی مدد سے اپنا دستہ ڈھونڈ نکال دے۔

یہ نظم واقعی اچھی ہے اس کا اشتراک میں جیسا ہے؛ لیکن اس کے دو مطلب لئے جاسکتے ہیں اور دونوں مفید ہیں۔ ایک مطلب وحدت پسندانہ یا صوفیانہ ہے اس میں خالص کائناتی جذبہ کا رنگ پایا جاتا ہے؛ اس کی رو سے عظمت و جلالت تمہارے مستحق ہو جانے کے باوجود بھی کیسے تمہاری ہے۔ خواہ تم پر کچھ گزے خواہ تمہاری ظاہری حالت کیسی ہی خراب ہو، لیکن باطنی حیثیت سے تم محفوظ ہو۔ البتہ پیچھے مڑ کے دیکھنا چاہئے اور اس اصول پر دائرہ مار رکھنا چاہئے جو حقیقت تمہاری ہستی کی تیر میں کارنسرا ہے، بے کون پسندی اور استغنا پسندی، تاہم ملائی کا یہی اصول ہے؛ اس اصول کے مخالف اگرچہ اسے روحانی انیون کہتے ہیں لیکن تائجیت کیلئے اس کا احترام ضروری کیونکہ انکی تائید میں زیادتی دلائل موجود ہیں۔

دوسرا مطلب بھی تائجیت کے نزدیک قابل عزت ہے؛ لیکن اس میں کثرت پسندی کا رنگ پایا جاتا ہے جس میں تم میں یہ شان پیدا کی گئی ہے جس کی شامیں یہ زمزمے گائے گئے ہیں اس سے مخاطب کے وہ بہتر امکانات بھی مراد ہو سکتے ہیں جو محسوس شکل میں نظر آتے ہیں؛ اور انکی ناکامی کے وہ محسوس اثرات بھی مراد ہو سکتے ہیں جو خود اسپر یا دوسروں پر پڑتے ہیں اور جن کی وجہ سے انکی ناکامی میں خوبی کا پہلو پیدا ہوتا ہے جسلیٰ ذرا اس سے ان لوگوں کے امکانات کے ساتھ تمہاری وفاداری بھی مراد ہو سکتی ہے جن کی تمہارے دل میں قدر و محبت ہوتی ہے اور جن کے جاہ و جلال میں اپنے آپ کو شریک سمجھ کر تم اپنی حقیر زندگی کو گوارا کرتے ہو۔ تم کم از کم اس مردانہ مجموعی دنیا کی تسکین ہو اس کی داد دے سکتے ہو اس کے تماشائی بن سکتے ہو؛ اسلئے اگر تم اپنی ذات کے ادنیٰ حصے کو بھول جاؤ صرف اعلیٰ حصے کو پیش نظر رکھو، اور اپنی زندگی کو اس اعلیٰ حصے کا مرادف سمجھنے لگو تو خواہ تم کسی قالب میں ڈھل جاؤ، خواہ کسی رنگ میں ڈوب جاؤ، بغضہ، نقصان، ناواقفیت، یا برداشتہ خاطر ہی کی وساطت سے بہر حال اپنا راستہ ڈھونڈ نکال لیگا۔ (۲۴)۔

فرض ان دونوں میں سے کوئی مطلب لیا جائے، اس نظم سے اپنے ساتھ وفاداری کا جذبہ پیدا ہوتا ہے۔ دونوں طلبوں سے تشبیہ حاصل ہوتی ہے؛ دونوں سے نوع انسانی کے بہاؤ میں تقدیس کا رنگ پیدا ہوتا ہے؛ دونوں 'تم' کی ایسی تصویر کیپٹے ہیں جس کے پس پشت ایک زرین منظر ہوتا ہے۔ البتہ ایک صورت میں یہ زرین منظر ایک پرسکون ذات وحیدہ پر مشتمل ہوتا ہے اور دوسری میں حقیقی بھینہ جب اسکانات پر اور اس طرح کے تصویروں جو بھینہ ہوتی ہے وہ کسی میں بہ تمام و کمال موجود ہے۔

278

اچھے دونوں مطلب ہیں، لیکن ظاہر ہے کہ دوسرا مطلب تاجمیت کے زیادہ مناسب ہے اس سے فوراً نفس کو معلوم ہو جاتا ہے کہ آئندہ تجربے کی غیر محدود جزئیات میں آئینگی و وسرا مطلب اگرچہ پہلے مطلب کے مقابلے میں خشک اور پست معلوم ہوتا ہے مگر کوئی شخص اس پر سخت دلی کا ان نمونوں میں اطلاق نہیں کر سکتا، جن سے ناشائستگی کا پہلو نکلتا ہو۔ پھر بھی اگر آپ نے تاجمیت پسند کی حیثیت سے دوسرے کو پہلے مطلب کا مقابلہ بنادیا تو غالباً آپ کے مستقلی غلط فہمی پیدا ہو جائے گی۔ آپ پر یہ الزام قائم کیا جائے گا کہ آپ اعلیٰ تر تصور است کے منکر اور بدترین معنی میں سخت دلی کے ہم آہنگ ہیں۔

یاد ہو گا! میں نے حاضرین میں سے ایک صاحب کے خط کے اقتباسات گزشتہ طے میں پڑھ کے سنائے تھے۔ آئیے! اس خط کا ایک اور اقتباس آج سنائیں۔ اس اقتباس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ پیش نظر احتمالات کا اندازہ کس قدر مبہم ہے! میرے نزدیک یہ حالت عام ہے۔

279

میرے دوست اور میرے نامہ نگار لکھتے ہیں میں کثرت پسندی کا قائل ہوں؛ میں اس امر کا قائل ہوں کہ ہم تلاش صداقت میں برف کے ان چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں پر ایک سے دوسرے کی طرف جست کرتے ہیں جو ناپید کن سرند میں تیر رہے ہیں؛ ہمارے ہر فعل سے قدیم صداقتیں نکلن اور جدید ممکن بن جاتی ہیں۔ میں اس امر کا قائل ہوں کہ ہر فرد بشر عالم کے بہتر بنانے کا ذمہ دار ہے اور اگر اس نے اپنی اس ذمہ داری کو ادا نہ کیا تو اس حد تک عالم برباد ہو جائے گا۔

بائیں ہمہ میں اس امر کے لئے تیار ہوں کہ گو میری اولاد دلائل و امراض میں مبتلا ہو جائے جس سے وہ بالکل محفوظ ہیں اور خود میرے اوسان خطا ہو جائیں؛ مگر میرے پاس اتنا داغ رہے کہ میں عالم خیال میں تمام اشیاء کے عقلی اتحاد کی تعمیری کوشش

اور اس قسم کے عقلی اتحاد کی بنیاد پر یہ تصور کر سکوں کہ میرے افعال میرے خیالات
میری مشکلات کا متعلقہ عالم کے نتیجہ نام دیگر مظاہر ہیں اور یہ ظاہر اکیلا میرے محبوب کا ہی نہیں جس
میں اپنا سمجھ کر پسند و اختیار کر سکتا ہوں۔ میں اس خیال کے ماننے سے انکار کر رہا ہوں کہ
ہم تائجیت پسندوں اور فطرت پسندوں کی ظاہری کثرت کے باوجود اس
منطقی اتحاد کو نہیں دیکھ سکتے جس سے ان حضرات کو کچھ بھی نہیں ہے۔

ذاتی اعتقاد کے اس لطیف اظہار سے یقیناً سامعین کے دل گر جائیں گے لیکن اس
ان کے فلسفیانہ خیالات کہاں تک جگہ مل سکیں گے؟ ان نامہ نگار صاحب کے نزدیک کسکو ترجیح
ہے، نظم عالم کی وحدتی یا کثرتی تفسیر کو؟ انکا قول ہے کہ اگر میری مشکلات میں وہ تمام
چارہ ساز یاں شامل ہو جائیں جو دیگر مظاہر فراہم کرتے ہیں تو ان کی تلافی ہو جائے گی۔
اس فصرے سے ظاہر ہے کہ ان کا رخ آگے کی طرف ہے اور وہ جزئیات تجربے کے میدان میں
اتر رہے ہیں جن کی وہ کثرت پسندانہ و بہتر پسندانہ انداز پر تفسیر کرنا چاہتے ہیں۔

280

لیکن ان کو یقین ہے کہ ان کا رخ پیچھے کی طرف ہے، وہ ایک ایسی چیز کا ذکر کرتے
ہیں جسے وہ اشیاء کا عقلی اتحاد کہتے ہیں، حالانکہ وہ دراصل اشیاء کی ممکن تجربی تحدید
کا ذکر کرنا چاہتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی وہ یہ فرض کر لیتے ہیں کہ تائجیت چونکہ حقیقت کے تجویزی
وحدید پر منحہ چینی کرتی ہے اس لئے وہ اس تسلی سے محروم ہے جو مبنی کثرت کے کائنات میں
امکانات کے تسلیم کرنے سے حاصل ہوتی ہے مختصر یہ کہ وہ اس فرق کو محسوس نہیں کرتے جو کمال عالم کو
ایک لازمی اصول، اور ممکن اصول مندرجہ تصور قرار دینے میں پایا جاتا ہے۔

281

میرے خیال میں یہ حضرت ایک کے تائجیت پسند تو ہیں مگر بے ہرے ان کا شمار
شائقین فلسفہ کے اس بے شمار طبقے میں ہے جسکے متعلق میں نے پہلے صفحے میں یہ کہا تھا کہ اس طرح
لوگ تمام اچھی چیزیں قائم رکھنا چاہتے ہیں اور اس بات پر زیادہ غور نہیں کرتے کہ انہیں کونکر موافقت یا
ناموافقت ہے۔ ایشیا کا عقلی اتحاد کا اصول اس قدر لولہ انگیز ہے کہ وہ اسے بے ساختہ جرح طرف گمانے
لگتا ہے۔ اس کی اگرچہ مبنی حیثیت سے ایک ایسی دنیا مراد ہوتی ہے جو تائجیت کے اصول پر
متحد اور بہترین مبنی ہے؛ لیکن وہ کثرت پسندی پر عقلی اتحاد سے تصادم کا الزام لگاتا ہے (کیونکہ
محض نام کے اعتبار سے واقعی تصادم ہے) ہم میں سے اکثر اسی اسی ابہام کی حالت میں رہتے
ہیں، اور یہی بہتر ہے؛ مگر بعض کا اس مندرجہ سے آگے بڑھنا صناعی خیال کے نقطہ نظر سے اچھا ہے۔

اس لئے اب میں توجہ کو اس خاص مذہبی پہلو پر سیدر زیادہ دقیقہ سنجی کے ساتھ مرکوز کرنا چاہتا ہوں۔

اس سب سے بڑے تم، اس علی الاطلاق حقیقی دنیا، اس غلامی حیثیت سے ولولہ انگیز اور مذہبی حیثیت سے قابل قدر اتحاد کو وحدت پسندی کی نظر سے دیکھنا چاہئے یا کثرت پسندی کی نظر سے؟ یہ اصول ہے یا غایت؟ مطلق ہے یا منتهی؟ اول ہے یا آخر؟ اسکی وجہ سے آگے کی طرف دیکھنا پڑتا ہے یا پیچھے کی طرف؟ ان باہم مقابل صورتوں کا فخر بود نہ کرنا یقیناً اچھا ہے؛ کیونکہ اگر ان میں امتیاز کیا گیا تو زندگی کے نقطہ نظر سے قطعاً ان کے مختلف منہم پیدا ہونگے۔

282

دیکھئے! تائید کے نقطہ نظر سے ساری شکل کا محور امکانات عالم کا خیال ہے۔ عقلیت اپنے اطلاقی اتحاد کے اصول کو ذہنی حیثیت سے کثیر التعداد واقعات کے امکان کی بنیاد بناتی ہے۔ جذباتی حیثیت سے یہ اس کو امکانات پر مشتمل انکا حد بندہ اور ان کے ماحصل کی غولی کا ضامن، تسرار دہتی ہے۔ اس بناء پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ مطلق کی بدولت تمام اچھی چیزیں یعنی تمام بری چیزیں ناممکن ہو جاتی ہیں؛ اور امکان کا پورا مقولہ دوسرے محفوظ تر مقولوں کی شکل میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ ایسے ہی موقع پر ان سان کو یہ بات صاف نظر آتی ہے کہ مذہب کے لحاظ سے جو عظیم الشان فرق پیدا ہوتا ہے وہ اس واقعہ کے اندر مضمر ہے کہ ایک فرق کے نزدیک عالم کی نجات لازمی یعنی اور دوسرے کے نزدیک ممکن مشکل ہے۔ یوں مذہب کے متعلق عقلیت اور تجربیت کا تضاد تمام تر سمجھت امکان کے بارے میں ہوتا ہے؛ اسی لئے ضروری ہے کہ پہلے پوری توجہ کے ساتھ اس لفظ پر بحث کر لی جائے۔ امکان کے معنی معنی کیا ہوتے ہیں؟ غیر فیکری لوگوں کے نزدیک امکان سے مراد ایک ایسی حالت ہے جو وجود سے کم اور عدم سے زیادہ ہوتی ہے۔ گویا امکان ایک مخلوق اقل شے، ایک درمیانی مرتبہ یا ایک عالم برزخ کا نام ہے، جس حقیقت آتی جاتی رہتی ہے امکان کا یہ تصور اس قدر مبہم اور ناقابل توصیف ہے کہ اس سے تشبیہ نہیں ہو سکتی؛ اسلئے اور مقامات کی طرح یہاں بھی اس اصطلاح کا منہم معلوم کرنے میں لے کر تائید کے طریقے سے کام لینا پڑے گا۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ فلاں شے کا امکان ہے تو اس سے کیا فرق پیدا ہوتا ہے؟ اس سے کم از کم یہ فرق پیدا ہوتا ہے کہ اگر کوئی اس شے کے احتمال و جواب یا غایت کا دعویٰ کرے تو ہم اسکی تردید کر سکتے ہیں

283

لیکن یہ حق تردید کچھ زیادہ اہم نہیں۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ فلاں شے کا امکان ہے تو کیا اس سے نفس الامری واقعہ میں اور کوئی فرق نہیں پیدا ہوتا؟

اس سے کم از کم یہ سببی فرق پیدا ہوتا ہے کہ اگر دعوائے امکان صحیح ہے تو کوئی ایسی چیز موجود نہیں جو اس ممکن شے کو روک سکے۔ یوں رکاوٹ یا در اندازی کی حتمی بنیادوں کے محدود ہونے سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ امکان کا وقوع غیر ممکن نہیں؛ اس لئے یہ امکان امکان محض یا امکان مجرد ہے۔

284

لیکن اکثر ممکنات محض ممکن نہیں بلکہ اپنی مبنی یا جیسا عام طور پر کہا جاتا ہے 'عہدہ بنیاد' رکھتے ہیں۔ نتائجیت کے نقطہ نظر سے اسے کیا سمجھیں؟ اس کے معنی یہ ہیں کہ صرف موانع وقوع ہی محدود نہیں بلکہ بعض اسباب وقوع موجود بھی ہیں؛ یوں کسی مرغی کے بچے کے مبنی حیثیت سے ممکن ہونے کے یہ معنی ہیں کہ — (۱) بچے کے نفس خیال میں کوئی اصلی تناقض نہیں؛ (۲) لڑکے 'جانور' یا اور کوئی ایسا دشمن موجود نہیں جو انڈوں کو ضائع کر دے؛ (۳) کم از کم ایک واقعی انڈا موجود ہے۔ امکانی بچے کے معنی واقعی انڈا اور اس کا واقعی مرغی کے بیٹے یا بچہ کش آلے میں رکھا ہونا وغیرہ۔ یہ واقعی شرائط جس قدر تکمیل کی منزل سے قریب آتے جاتے ہیں سیدہ بچے کے امکان کی بنیاد بہتر سے بہتر ہوتی جاتی ہے؛ جب شرائط پائیکمیل کو پہنچ جاتے ہیں تو امکان نفس الامری واقعہ سے بدل جاتا ہے۔

285

آئیے! اس مثال سے نجات عالم کے متعلق کام لیں۔ نتائجیت کے نقطہ نظر سے نجات عالم کے ممکن ہونے کے کیا معنی ہیں؟ اسے یہ معنی ہیں کہ نجات عالم کے بعض شرائط واقعی موجود ہیں۔ شرائط نجات جس قدر زیادہ موجود ہونگے، موانع نجات جس قدر کم موجود ہونگے، نجات کی بنیاد اسی قدر بہتر اور نجات کا وقوع اسی قدر غالب ہوگا۔

یہ بحث امکان پر ابستہائی نظر ڈالنے کیلئے تھی۔ اب یہ کہنا کہ نجات عالم کے سے سائل میں ہم کو پڑنے کی ضرورت نہیں، سرے سے اس اصول کی تردید ہوگی جو زندگی کی جان ہے۔ جو شخص ایسے معاملات سے بے اعتنائی کا دعویٰ کرتا ہے وہ اپنا نام احمقوں اور یا کا زبانی فہرست میں لکھواتا ہے۔ ہم سب کے سب عالم کی ناخوشخالی کو کم سے کم درجہ تک لے آنا چاہتے ہیں۔ جب ہمیں یہ محسوس ہوتا ہے کہ عالم ہر شے کے تیر کا نشانہ اور ہر جاں گسل شے کا شکار ہو چکا ہے، ہم دیکھ کر ہوتے ہیں اور ہونا چاہئے، تاہم اس طرح کے دیکھ لوگوں میں بہت سے ایسے ہیں جنکے

نزدیک عالم کی نجات ممکن نہیں؛ ان ہی لوگوں کی تعلیم قنوطیت کہلاتی ہے۔

اسکے مقابل رجائیت قدرۃ نجات عالم کے ناگزیر ہونے کی قائل ہے۔

ان دونوں کے بیچ میں ایک تیسری تعلیم نظر آتی ہے جسکا نام استحسانیت ہے۔ گویہ اب تک تعلیم کی حیثیت سے علم، اور ان فی معاملات کے متعلق انداز خیال کی حیثیت سے زیادہ نظر آتی ہے۔ مغربی فلسفہ کی قسملہ ہمیشہ رجائیت کے زیرِ تحسین رہی؛ قنوطیت حال میں شو پہنار کی بدولت آئی ہے، اسکی باقاعدہ حمایت کرنیوالا شاید ہی کوئی ہو۔ استحسانیت کے نزدیک عالم کی نجات لازمی ہے اور نہ محال؛ بلکہ ممکن ہے۔ البتہ اسکی شرائط جقدر زیادہ موجود ہوتے جاتے ہیں، اسقدر اسکا امکان احتمال غالب سے بدلتا جاتا ہے۔

ظاہر ہے تاجت کا استحسانیت ہی کی طرف میلان ہوگا۔ نجات عالم کی بعض شرطیں واقعی موجود ہیں؛ تاجت انکی طرف سے اپنی آنکھیں کیسے بند کرے سکتی ہے۔ رہیں باقی شرطیں؛ اگر وہ بھی پوری ہوئیں تو نجات عالم مکمل حقیقت بن جائے گی۔ میں یہاں جو اصطلاحات استعمال کر رہا ہوں، وہ قدرۃ بہت ہی مختصر ہیں۔ نجات عالم کی تشریح جس طرح چاہئے کیجئے؛ اچکا اختیار ہے؛ خواہ اسے منتشر اور منقسم قرار دیکھئے یا ایک مقررہ دور میں پیش آنے اور کمال کرنے والا تسلیم کر دیجئے۔

اس کمرہ میں جو لوگ بیٹھے ہیں ان میں سے کسی ایک کو مثال کے طور پر لیجئے؛ اور یہ فرض کیجئے کہ اسکے کچھ منصوبے ہیں جن کے لئے وہ زندہ رہنا اور کام کرنا چاہتا ہے۔ ان منصوبوں میں سے جو پورا ہوگا اسکے پورا ہونے کے یہ معنی ہونگے کہ اس کے بقدر عالم کی نجات ہوگئی۔ لیکن یہ منصوبے بعض امکانات نہیں؛ ان کی ایک بنیاد ہے ان میں زندگی پائی جاتی ہے؛ کیونکہ ان کی حمایت و ضمانت کرنیوالوں میں زندگی پائی جاتی ہے۔ اگر اتنا ہی شرائط کا وقوع و اضافہ ہو گیا تو ہمارے نفس الامری اشیاء بن جائیں گے۔ اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اتنا ہی شرائط سے کیا مراد ہے؟ ان سے مراد اول تو اشیاء کا ایسا مخلوط مجموعہ ہے جو پورے وقت پر ہم کو موقع دے گا؛ دوسرے وہ افعال ہیں جو ہم سے سرزد ہوتے ہیں۔

کیا ہمارے افعال سے جس قدر خود ان کے لئے گنجائش پیدا ہوتی ہے اسی قدر عالم کی نجات پیدا ہوتی ہے؟ یا ان سے تمام عالم کی نجات کے بدلے صرف اتنے حصہ عالم کی نجات پیدا ہوتی ہے جس کو وہ محیط ہوتے ہیں؟

یہی گرفت کا موقع ہے، اور میں عقلیہ اور وحدیہ سے ان کی کثرت کے باوجود یہ دریافت کرتا ہوں کہ مذکورہ بالا سوالات کا جواب کیوں نہ اثبات میں دیا جائے؟ جو افعال ہم سے سرزد ہوتے ہیں، جن نقطہ ہائے تغیر سے ہیں محسوس ہوتا ہے کہ ہم اپنے کو بنا اور بڑھا رہے ہیں، وہ اس دنیا کا جہیز جو سب سے زیادہ ہم سے قریب ہے، اور جزو بھی ایسا جسکی ہمیں قریب ترین اور مکمل ترین واقفیت حاصل ہے۔ ہم کیوں نہ ان کی وہی حیثیت تسلیم کر دیں جو ہمیں نظر آتی ہے؟ وہ جس طرح دنیا کے نقطہ ہائے تغیر اور نقطہ ہائے ترقی نظر آتے ہیں، اسی طرح وہ فی الواقع کیوں نہیں؟ ہم انہیں کیوں نہ ایسا کارخانہ ہستی قرار دیں جہاں ہم واقعات کو بنتے دیکھ سکتے ہیں؟ ہم کیوں نہ یہ مان لیں کہ عالم کا نشو و نما اسی طرح ہوتا ہے، اس کے علاوہ کسی اور طرح نہیں ہوتا؟

288

خلافت عقل یا یہ وہ جواب ہے جو ہمیں دیا جاتا ہے۔ ہم سے کہا جاتا ہے کہ نئی ہستی ایسی متفرق مقامی شکلوں میں کیسے پیدا ہو سکتی ہے جو آ کے شامل ہو جاتی ہیں یا باقی سے بے نیاز ہونے لگتے ہیں۔ ہمارے افعال کی کوئی نہ کوئی وجہ ہونا چاہئے! اس وجہ کی تلاش بالآخر عالم کی جسمومی فطرت کے مادی دباؤ یا مطلق جبر کے علاوہ کس جگہ کی جا سکتی ہے۔ ترقی یا بظاہر ترقی کا حقیقی باعث صرف ایک ہی شے ہو سکتی ہے اور یہ شے خود کل عالم ہے۔ اگر ترقی ہوتی ہے تو کل عالم میں ہوگی، باقی اجزائے عالم کا منفرد اور بذات خود متضاد عقل ہے۔ لیکن اگر عقل اور دلائل کا نام لیا جاتا ہے اگر اس امر پر اصرار کیا جاتا ہے کہ متفرق مقامی شکلوں میں ترقی نہیں ہو سکتی تو یہ بتایا جائے کہ اشیا کے نفس وجود کی بالآخر کیا وجہ ہو سکتی ہے۔ آپ کا جی چاہے مطلق، ضرورت، مطلق مقولات، غرض فلسفہ کے آلات خانہ کے سارے سامان سے کام لے جائیے، مگر میرے نزدیک کسی شے کے عالم میں وجود کی حقیقی وجہ یہ ہے کہ کوئی نہ کوئی اس کا وجود چاہتا ہے، یعنی اس شے کا مطالبہ ہوتا ہے، گو ممکن ہے کہ یہ مطالبہ عالم کے حقیرے حقیر جزو کی امداد کیلئے ہو۔ یہی اس شے کے وجود کی زندہ دلیل یا وجہ ہے، اس کے مقابلہ میں مادی اسباب اور مطلق ضروریات بے جان خیالی صورتیں ہیں۔

289

مختصر یہ کہ بالکل عقلی دنیا وہ ہوگی جس میں انسان کی ہر خواہش فوراً پوری ہو جائے گی، ورنہ اگر وہ اپنی کئی طاقتوں کو پیش نظر یا زہنی رکھنے کی ضرورت نہ ہوگی۔ یہی خود مطلق کی دنیا ہے۔ مطلق منطابہری دنیا سے کہتا ہے، ہو جا، اور ہو جاتی ہے، اس کو کہنے کے سوا کسی اور شرما کی ضرورت نہیں لیکن ہماری دنیا میں کسی فرد کی خواہش صرف ایک شرما

ہے؛ کیونکہ صاحب خواہش کے علاوہ دوسرے افراد اور انکی خواہشیں بھی ہیں، جنہیں راضی کہنا ضروری ہے۔ اس لئے عمل کثرت میں ہستی کا نشو و نما ہر طرح کی متبادلتوں کے ماتحت ہوتا ہے، اور ہستی مختلف مصالحتوں کے بعد رفتہ رفتہ شکل اختیار کرتی ہے جسے مجازاً عقلی کہا جاسکتا ہے۔ ابھی ہماری زندگی کے صرف چند شعبوں میں اس طرح کی تنظیم شروع ہوئی ہے جسکی بدولت کسی خواہش کے پیدا ہوتے ہی اسکی تسفی ہو جاتی ہے۔ اگرہیں پانی کی ضرورت ہوتی ہے تو فوراً نل کی ٹوٹی کھول کے پانی لے لیتے ہیں، اگرہیں کو ڈاک، تصویر لینا ہوتی ہے تو بس ہم پوٹام دبا دیتے ہیں؛ اگرہیں خبر لینا ہوتی ہے تو ہم ٹیلیفون دیکے دریافت کر لیتے ہیں؛ اگرہیں سفر کرنا ہوتا ہے تو ہم ٹکٹ مول لے لیتے ہیں۔ ایسے موقع پرہیں خواہش کے علاوہ بمشکل کسی اور چیز کی ضرورت ہوتی ہے (کیونکہ باقی کاموں کے انجام دینے کے لئے دنیا کی عقلی تنظیم ہو چکی)۔

لیکن عقلیت کی سمجھ جملہ مفروضہ یا گریز ہے، ورنہ اصل معنی یہ ہے کہ عالم کا منہ سلا نہیں بلکہ جزو اپنے اجزاء کے منہ کی بدولت ہوتا ہے۔ بس مفروضہ کو اس طرح پیش نظر رکھئے! کہ گویا یہ ایک سنجیدہ و زندہ مفروضہ ہے۔ اس کے بعد یہ فرض کیجئے! کہ عالم کا خالق قبل تخلیق آپ سے کہتا ہے میں ایسی دنیا پیدا کرنا چاہتا ہوں جسکی تکمیل قطعاً نہیں، شروع ہوا ہے؛ شرط یہ ہے کہ اس دنیا کا ہر کام کر نیوالا آتہ پانی کوشش کرے۔ میں تم کو اس دنیا میں حصہ لینے کا موقع دینا چاہتا ہوں، تمہیں معلوم ہے کہ اس کی سلامتی کی ذمہ داری نہیں۔ اس میں قسمت آزمائی کا حقیقی موقع ملے گا لیکن اسکے ساتھ نقصان کا حقیقی خطرہ بھی ہوگا؛ البتہ کامیابی کی امید ہوگی۔ یہ ایک ایسے تعالیٰ کام کا اجتماعی منصوبہ ہے جسکے انجام دینے کے لئے دل سے کوشش کرنے کی ضرورت ہے۔ کیا تم ہمیں شرکت کرو گے؟ کیا تمہیں خود اپنی ذات اور دوسرے کام کرنیوال پر اتنا اعتبار ہے کہ تم اس خطرہ کو مول لے سکو؟

اگر اس طرح کی شرکت آپ کی خدمت میں کیجائے تو کیا آپ کو نہایت سنجیدگی کیساتھ اسے قبول کرنے سے اس لئے انکار کر دینا چاہئے کہ ہمیں خطرہ کی گنجائش ہے؟ کیا آپ یہ کہنا گوارا کریں گے کہ اس طرح کی غیر عقلی اور کثرتی دنیا کے جزو بننے کے بدلے میں پھر عدم کی دہی گہری فیند سوز ہو لگا جس سے مجھے ترغیب دینے والے کی آواز نے دم بھر کیلئے جگادیا تھا؟ اگر آپ کی افادہ صیح خلاف معمول نہیں تو آپ قدرۃ اس طرح کی کوئی بات نہ کریں گے۔

ہم میں سے اکثر اشخاص کے اندر ایک ایسی صحیح زندہ دلی موجود ہے جو ایسی دنیا کے لئے بالکل موزوں ہے۔ اس لئے ہم اس پیش کو قبول کر لیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جان جائے یا رہے لیکن میدان سر کر کے رہیں گے۔ یہ بالکل اسی طرح کی دنیا ہوتی ہے جس میں کہ ہم گمراہ رہتے ہیں؛ اور اگر ہم مادر فطرت کی سعادتمند اولاد ہیں تو ہم اس میں شرکت سے انکار نہ کریں گے؛ کیونکہ یہ مجوزہ دنیا ہم کو مراۃ موافق عقل معلوم ہوگی۔

اسی لئے میں کہتا ہوں کہ ہم میں سے اکثر اس تجویز کا خیر مقدم کریں گے اور خالق عالم کے فیصلہ کے ساتھ اپنے فیصلہ کو ملا دیں گے لیکن عجب نہیں کہ بعض ایسا نہ کریں؛ کیونکہ ہر انسانی مجمع میں بعض آدمی ایسے بھی ہوتے ہیں جن کی فطرت صحیح نہیں رہتی۔ ان لوگوں کا دل ایسی دنیا کو قبول نہ کرے گا، جس میں سلامتی کا موقع سرکھن جنگ رہنے سے ملتا ہو۔ ہم میں سے ہر شخص کی زندگی میں ایسی بڑھتی کے لمحے آتے ہیں جس میں ہم اپنی جان بیزار اور لا حاصل دوا و دوشس سے عاجز ہو جاتے ہیں؛ خود ہمارا دل ٹوٹ جاتا ہے؛ اور ہمارا حال فضول خرچ اولاد کا سا ہو جاتا ہے (کہ تنگ دست ہو کر باپ کی روٹیوں پر پڑنا چاہتا ہے۔ م) ہم کو مواقع پر اعتماد نہیں رہتا؛ ہم ایک ایسی دنیا چاہتے ہیں جہاں سب سے ہاتھ دھوکے باپ کے سر پر جائیں اور حیات مطلق میں اس طرح فنا ہو جائیں جیسے پانی کا قطرہ دریا یا سمندر میں فنا ہو جاتا ہے۔

292

جس اطمینان جس آرام جس تحفظ کی آرزو ایسے اوقات میں ہوتی ہے، وہ اتنے محدود تجربہ کے گہرا دینے والے حادثات کے مقابلہ میں ہوتی ہے۔ یہ جیسی دنیا قسمت آزمائیوں کے ایک غیر متناہی سلسلے کا نام ہے؛ اسی سے نجات کے معنی نردان ہیں۔ ہندو اور بودھوں کا یہی انداز خیال ہے؛ اس لئے وہ مزید تجربہ بلکہ خود زندگی سے خوفزدہ اور بہت ہی خوف زدہ ہوتے ہیں۔

اس تقاضا کے لوگوں کو مذہبی وحدت پسندی سے تسلی ہوتی ہے جب ضروری اور اصلی ہے یہاں تک کہ تم بھی مع اپنی مریض روح اور بیمار دل کے؛ سب اور خدا کے ساتھ ایک ہیں؛ اور خدا کے ساتھ سب اچھا ہی ہے؛ ابدی ہاتھ تین ہے خواہ صورت کے اس محدود عالم میں تم کو کامیابی ہو یا ناکامی یہ اس میں شک نہیں کہ جب پانی سر سے گرنے لگتا ہے تو صرف مطلقیت ہی ڈوبنے سے بچا سکتی ہے۔ ایسے وقت میں کثرت پسندانہ اخلاقیات سے صرف دانت

298

کر کرانے لگتے اور دل سرد ہونے لگتا ہے۔

یوں میں جیانا نظر آتا ہے کہ مذہب کی دوسو تیس ہیں جنہیں باہم سخت مخالف ہے۔ اگر ہم اپنی پرانی اصطلاح استعمال کریں تو کہہ سکتے ہیں کہ مطلقیت کی تجویز کم دلوں کو اور کثرت کی سخت دلوں کو پسند آتی ہے؛ لیکن بہت سے لوگوں کے نزدیک کثرتی تجویز کو مذہبی کہنا ہی صحیح نہیں۔ ان کی رائے میں کثرت پسندانہ تجویز کو 'اخلاقی' اور وحدت پسندانہ تجویز کو مذہبی کہنا مناسب ہے۔ انسانی خیال کی تاریخ میں مذہب، بمعنی خود سپاری، اور اخلاق بمعنی خود کفائی، کا بار بار ناقابل اجتماع امور کی حیثیت سے مقابلہ کیا گیا ہے۔

اسوقت ہمارے سامنے فلسفہ کا آخری سوال ہے۔ جس چوتھے محاضرہ میں عرض کر چکا ہوں کہ میرے نزدیک وحدت پسندی و کثرت پسندی کا سوال ہی وہ سب سے گہرا سوال ہے جو ہمارے دلیس پیدا ہو سکتا ہے۔ کیا ان دونوں میں ایسا فرق ہے جو کبھی نہ ٹیٹکا؟ کیا ان میں سے صرف ایک ہی پہلو صحیح ہو سکتا ہے؟ کیا حقیقت وحدت پسندی و کثرت پسندی کا ایک ساتھ جمع ہونا غیر ممکن ہے؟ اس لئے اگر یہ تسلیم کیا گیا کہ دنیا کی ساخت کثرت پسندی کے اصول پر ہوئی ہے، اس کا وجود حقیقت منقسم حالت میں ہے اور اس کا مایہ خمیر افراد کی بہت بڑی تعداد ہے، تو اس کی نجات فرداً فرداً اور فی الواقع ان افراد کے طرز عمل کے شرع کی حیثیت سے ہوگی، جو اس کا مایہ خمیر ہیں۔ اور اس کی رزمیہ تاریخ کو کسی ایسی اصلی واحدیت میں بند نہ کیا جاسکے گا جس کے اندر تعددیت کو پہلے سے داخل کر کے ہمیشہ کیلئے مغلوب نہ کر لیا گیا ہو۔ اگر یہی ہے تو ہمیں ان دونوں فلسفوں میں سے ایک کو منتخب کرنا پڑے گا۔ ہم دونوں کے جواب میں ہاں یا نہ کہہ سکیں گے؛ دونوں ممکنات میں سے ایک کے ساتھ نہیں بھی کہنا ہوگا۔ میں آخر کار اپنی مایوسی کا اقرار کرنا پڑے گا، ہمارے دماغ کا ایک ہی ناقابل تقسیم فعل میں 'صحیح' اور 'مريض' دونوں ہونا ممکن نہ ہوگا۔

یہ صحیح ہے کہ انسانی افراد کی حیثیت سے ہمارے دماغ کا ایک دن 'صحیح' اور دوسرے دن 'مريض' ہونا ممکن ہوگا فلسفہ کے شوقیہ شدہ جاننے والے کی حیثیت سے ہم اپنے آپ کو وحدتی کثرت پسند یا جبری اختیار پسند وغیرہ جو چاہیں مصالحت کی راہ سے کہہ سکیں گے؛ لیکن ایک پورے فلسفی کی حیثیت سے جس کے پیش نظر وضاحت و یکسانی ہوتی ہے، جو تاجبیت پسندی کے نقطہ نظر سے ایک صداقت کو دوسری صداقت کے ہم آہنگ

بنانا چاہتا ہے تو ہم کو صفائی کے ساتھ، نازک دلی، اور مضبوط دلی، میں سے ایک کے اختیار پر مجبور ہونا پڑے گا۔ یہ سوالات میرے دل میں خاص طور پر آتے ہیں کہ نازک دلی کے دعوے حد سے تجاوز تو نہیں؟ ہمیں ان پر سجات یافتہ عالم کا خیال اتنا شیریں تو نہیں کھینچ دیتے؟ مذہبی رجائیت میں سادگی آمیز و لغزینی حد سے زیادہ تو نہیں؟ کیا سب کی سجات لازمی ہے؟ کیا سجات کی قیمت دینے کی ضرورت نہیں؟ کیا آخری بات، میٹھی ہی ہوگی؟ کیا عالم میں صرف ہاں ہاں ہے؟ کیا وہیں زندگی کی تہ میں نہیں پائی جاتی؟ کیا جس سنجیدگی کو ہم زندگی کی طرف منسوب کرتے ہیں اس کے معنی نہیں کہ ناگزیر نہیں، اور نقصان زندگی کا جزو ہیں؟ کیا ہمیں ہمیں حقیقی قربانی کی ضرورت نہیں ہوتی اور ساعسر کی تہیں کوئی نہ کوئی ایسی چیز نہیں رہ جاتی ہے جس کی تلخی اور تیزی ہمیشہ قائم رہتی ہے؟

تاجبیت پسند کے باضابطہ نمائندہ کی حیثیت سے میں اس وقت کچھ نہیں کہہ سکتا؛ جو کچھ میں اس وقت کہہ سکتا ہوں وہ یہ ہے کہ خود میری تاجبیت کو اس پر کوئی اعتراض نہیں کہ میں اسی نسبت زیادہ اخلاقیاتی خیال کے ساتھ ہو جاؤں اور کلی تطبیق کے دعوے کو نظر انداز کر دوں۔ اس کا امکان اسی سے ظاہر ہے کہ تاجبیت کثرت پسندی پر ایک سنجیدہ مفروضہ کی حیثیت سے غور کرنے کے لئے آمادہ ہے۔ اس طرح کے سوالات کا فیصلہ بالآخر منطق سے نہیں بلکہ ہمارے عقیدہ سے ہوتا ہے۔ اور اگر کوئی مزعومہ منطق میرے عقیدہ کو مسترد کر دے تو یہ دعویٰ کرتی ہے تو میں اس کے اس دعویٰ سے انکار کرتا ہوں۔ میں یہ ماننے کے لئے تیار ہوں کہ گو ہم اکثر زندگی کے شیب و فراز میں فضول خرچ لڑکے کی روش اختیار کر سکتے ہیں، لیکن ساری زندگی کے متعلق یہ روش آخری اور سچائی میں یہ کہنے کیلئے تیار ہوں کہ جو کچھ ہے یہ سب محفوظ رہے بلکہ آخر میں واقعی کچھ نقصانات اور واقعی نقصان، مثالیانہ ہوں۔ میں اس بات کا قائل ہوں کہ ہمیں سب دہانیں بلکہ تہا، گل نہیں بلکہ غلامہ ہے۔ سب شراب اندیل لی جاتی ہے تو لچھٹ رہ جاتی ہے؛ لیکن جو شے اندیل لی جاتی ہے اس کا امکان اس قدر شیریں ہوتا ہے کہ انسان اس لچھٹ کو قبول کر لیتا ہے۔

امروا قہ یہ ہے کہ ہمارا انسانی تخیلات ہی طرح کے اخلاقیاتی، اور رزمیہ کارناموں سے لبریز دنیا میں رہتے ہیں اور اس دنیا کی شہر لیکن باہم منسلک کامیابیوں کو اپنی عقلی ضروریات کی تقاضی کیلئے کافی پاتے ہیں۔ ذیل میں ایک ظرافت آمیز لڑکانی قطعہ کا ترجمہ ہے

جس میں شاعر نے قلب انسانی کی اسی حالت یعنی اپنی ذات تک کے ناقابل تلافی نقصان کو ختم ہریشانی کے ساتھ برداشت کر لینے کی تصویر کھینچی ہے۔ (ترجمہ جزئی تصرف کے ساتھ کیا گیا ہے۔ م)

”ایک ملاح جسکا جہاز غرق اور جو خود سرزمین ساحل میں پہونڈ خاک ہرچکا ہے،
تم سے کہہ رہا ہے کہ ہاں باد بان کھولو اور سمندر کی راہ لو! ہم اگرچہ غرق تاب
ہو گئے ہیں، لیکن دوسرے بہاد بہت نہ ہاں! نہ معلوم کتنے نشانداز جہازوں
نے انہی تیز ہواؤں کا مقابلہ کیا“

کیا تم خدا کے نام پر مرنے کے لئے تیار ہو؟ اس سوال کے جواب میں بن پاکبازوں
نے ہاں بکھا تھا، انکی لمبت فطرت کی یہی وقتی حالت تھی۔ اس نظام کے مطابق اگر بدی سے
نجات کی کوئی صورت ہو سکتی ہے تو وہ یہ نہیں کہ بدی کو اصلی عنصر کی حیثیت سے مجموعہ میں
محض نظر رکھا جائے، بلکہ یہ ہے کہ بدی کو مغلوب کر لیا جائے۔ اس بنا پر بدی سے نجات کا
صحیح طریقہ یہ ہے کہ اسے قطعاً خارج کر دیا جائے، اس سے بالکل قطع تعلق کر لیا جائے، ایک
ایسی دنیا بنائی جائے جس میں اس کا نام تک فراموش کر دیا جائے۔

اس لئے کسی ایسی سخت قسم کی دنیا کا دل سے قبول کر لینا بالکل ممکن ہے جس سے
سنجیدگی کے عنصر کو خارج کرنے کی ضرورت نہ ہو۔ میرے خیال میں جو شخص اس طرح کی دنیا کو
منظور کرے گا وہ اصلی تائیدیت پسند ہوگا، وہ غیر مصدقہ اسکا ثابت کے ایسے منصوبہ پر
ایسا دار و مدار رکھنے چلے تیار ہوگا جس پر اسے بھروسہ ہوگا، وہ ان نصب العینوں کے
تحقق چلے اپنی جان تک دینے پر آمادہ ہوگا جنہیں اس نے قائم کر لیا ہے۔

خود اسے علاوہ اور کوئی ایسی طاقتیں فی الواقع موجود ہیں جن کے ساتھ اسے اس طرح
کی دنیا میں تعال کا وثوق ہو سکتا ہے، کم از کم اسے بنائے مضب جو ہستی کی اس منزل میں
ہیں جہاں تک دنیا پہنچ چکی ہے لیکن کیا اسے علاوہ ایسی مافوق الطرت طاقتیں موجود
نہیں، جن کو زیر بحث قسم کے کثرت پسند اہل مذہب مانتے ہیں؟ جب وہ کہتے ہیں کہ ”کوئی
نہیں مگر اللہ“ (لا الہ الا اللہ م) تو ان کے اس قول میں وحدت پسندی کا رنگ نظر آ سکتا
ہے۔ لیکن دراصل یہ وہی ان کا ابتدائی شرک ہے جس نے ناممکن اور مبہم انداز میں

لے بک رہا ہوں جنوں میں کیا کیا، کچھ مذہبے خدا کرے کوئی (م)

شائستگی کے ساتھ جس کی شکل اختیار کر لی ہے؛ اور خود توحید جس حد تک کہ اس میں الطبیعیات کے درمگاہی منصوبے کے بجائے حقیقی مذہب کا رنگ پایا جاتا ہے، یہ پیشہ خدا کو ایک ایسی ذات قرار دیتی ہے جو اس عظیم شان دنیا کی قسمت کا فیصلہ کرنے والی طاقتوں کے جم غفیر میں تنہا انسان کی مدد کرتی ہے۔

چونکہ میرے گزشتہ محاضرات کا دائرہ انسی اور انسی پہلووں تک محدود تھا، اس لئے مجب نہیں آپ لوگوں کو یہ خیال پیدا ہو گیا ہو کہ تائجیت مافوق الانسان کو بالکل نظر انداز ہی کر دینا چاہتی ہے۔ واقعی میں نے مطلق کی بہت ہی کم قدرت کی اور مطلق کے علاوہ کسی اور فوق الانسی مفروضہ کا ذکر بھی نہیں کیا۔ مگر یقین ہے آپ نے یہ محسوس کر لیا ہو گا کہ مطلق اور خدا میں فوق الانسان ہونے کے علاوہ اور کوئی شے مشترک نہیں۔ خدا کا مفروضہ اگر دینے ترین معنوں میں بالکل شخصی بخش طریقہ سے کام دیتا ہے تو یقیناً تائجیت کے اصول پر صحیح ہے؛ اور تجربہ شاہد ہے کہ خواہ اس مفروضہ کی دیگر مشکلات کچھ ہوں، لیکن یہ کام دیتا ہے۔ اس لئے اب سوال یہ ہے کہ اس مفروضہ کا اثبات اور یقین کس طرح کیا جائے، جس سے یہ تمام دوسری کارآمد طاقتوں کے ساتھ مل کر چل سکے۔ اس آخری محاضرہ کے خاتمہ میں پورے علم کلام کی بحث چھیڑ دینا غیر ممکن ہے؛ لیکن جب آپ کو یہ معلوم ہو گا کہ میں نے لوگوں کے مذہبی تجربات پر ایک کتاب لکھی ہے جس سے خیال کیا جاتا ہے کہ بحیثیت مجموعی حقیقت خدا کا اثبات ہوتا ہے تو آپ میری پیش کردہ تائجیت کو لا اوریت کے الزام سے بری کہیں گے۔ مجھے بذات خود اس امر کا ذرا یقین نہیں کہ ان کا تجربہ اس تجربہ کی برترین شکل ہے، جس کا وجود اس عالم میں پایا جاتا ہے؛ بلکہ مجھے اس بات کا یقین ہے کہ جو نسبت ہمارے پالتو پیارے کتوں اور بلیوں کو ہماری پوری زندگی سے ہے، وہی نسبت میں سارے عالم سے ہے۔ کتے اور بلیاں ہمارے دیوانہ خانوں اور کتب خانوں میں رہتی ہیں؛ وہ ہماری زندگی کے منظر میں حصہ لیتی ہیں؛ لیکن ان کو ان منظر کی اہمیت و معنی کا خیال بھی نہیں ہوتا۔ وہ گویا تاریخ کے ایسے معنی خلوط کے مقابلے میں ایک خطا ماس ہیں جنکی ابتدا انتہا اور شکل، انکی نظر کے دشرہ سے باہر ہے لیکن جسطرح کتوں اور بلیوں کے بہت سے نصب العین ہمارے نصب العینوں سے ملتے ہیں جس کا زندہ ثبوت انھیں روزانہ ملتا رہتا ہے اسی طرح مذہبی تجربہ کے پیش کردہ ثبوت کی بنیاد پر ہم اس امر کا یقین کر سکتے ہیں کہ بعض

299

300

ایسی برتر قافیت موجود ہیں جو ہمارے نصب العین سے ملتے جلتے انداز پر دنیا کی نجات کے لئے کار فرما ہیں۔

آپ نے دیکھا! اگر آپ کے نزدیک کثرت پسندانہ یا محض تخیالی خیال مذہبی ہو سکتا ہے تو تاجت مذہبی ہے۔ لیکن آپ بالآخر اس طرح کے مذہب کو گوارا کریں گے یا نہیں! اس کا فیصلہ خود آپ ہی کر سکتے ہیں۔ تاجت مدعیانہ لہجہ میں کوئی فیصلہ نہیں کر سکتی کیونکہ اسے یہ نہیں معلوم کہ آخر میں کس طرح کا مذہب سب سے زیادہ کامیاب ہوگا۔ ایسے موقع پر شہادت پیش کرنے کی ضرورت تاجت کو نہیں بلکہ ان از حد ایقانات یا ایمان کے سلسلہ میں جرات امیز کوششوں کو ہوگی جو مختلف لوگوں کے ہاتھوں ہو چکی ہیں۔ ممکن ہے آپ بطور خود اس طرح کی کوشش کریں! اگر آپ بنیادی حیثیت سے سخت دل ہیں تو فطرت کے محسوس واقعات کی برہمی آپ کے لئے کافی ہوگی؛ اور آپ کو مذہب کی ضرورت ہی نہ ہوگی۔ اگر آپ بنیادی حیثیت سے نرم دل ہیں تو آپ مذہب کی وہ شکل پسند کریں گے جس میں وحدت پسندی کا رنگ غالب ہے۔ اور آپ کے نزدیک مذہب کی اس کثرت پسندانہ شکل سے کافی تحفظ حاصل نہ ہوگا جس میں ایسے امکانات پر دار و مدار ہو جو وہوب کی حد تک نہیں پہنچتے ہیں۔

لیکن اگر آپ نہ بالکل نرم دل ہیں اور نہ بالکل سخت دل بلکہ ہم میں سے اکثر اشخاص کی طرح ان دونوں کا مجموعہ ہیں تو کیا عجب ہے آپ کو یہ محسوس ہو کہ جو کثرت پسندانہ اخلاق آموزانہ مذہب میں نے پیش کیا ہے اس سے بہتر غالباً آپ کو نہیں مل سکتا۔ ممکن ہے آپ کو یہ نظر آئے کہ ایک طرف ان گرامہ فطرت پسندی ہے اور دوسری طرف ماورائی مطلق پسندی؛ ان دونوں کے بیچ میں آپ کے حب و تنخواہ مذہب کی وہی شکل ہو سکتی ہے جسے میں تاجت یا استحسانیت سمجھنے کی جرات کرتا ہوں۔

تاجت

اشاریہ

ا

اجتماعیت، ۶۲
اختیار، مسئلہ، ۵۹؛ ایک امید بخش

تعلیم، ۶۱

اخلاقی تعلیمات، ۳۸

اربابِ طبع، تاریخی زمانے سے قبل کے، ۹۲

اسپنسر، ۲۱؛ مادہ، ۴۸؛ ناقابلِ علم، ۵۲

استحسانیت، ۶۰، ۶۴، ۱۴۴

استحقاق، ۶۰

آخری، مطلق، ۸۱، ۸۳

اسلاف کے انکشافات، ۸۶

اسماء، ۱۰۷

اضافہ، ۱۳۰

اقم، اور ہویت قسم، ۹۰

اقسام، فلسفہ، محاضرو (۱)، خاصکر، ۱۱

الفاظ، فلسفہ میں، ۲۶

الہیت، ۹، ۳۶، ۵۲

آلیتی، نظریہ صداقت، ۲۷، ۹۸

امکان، ۱۴۳

اتحادی، فعلیت، ذہنی، ۱۲۵

انسانیت، ۳۳، محاضرو (۷)، خاصکر ۱۲۲

انکسار کلی، ۶۴

انفعالی تعلقات، ۷۵

ادسٹ ولڈ، ۲۴، ۲۹

ایک قدیم صداقت، ۱۰۵

ب

بارکھ، ۴۵

بالفرض، ۵۳

باطنی، ۹

بچے، ۸۸

بحث، دنیا پر، ۶۷؛ اسکا تعلق سچائی

سے، ۱۰۷

براڈلی یا بریڈے، ۱۶، ۲۷، ۱۲۶، ۱۳۱

برج، ۱۲۸

بوئشن، ۷

بوزائیکے، ۹

پ

پاپینی، ۲۷، ۴۱، ۸۱، ۱۳۰

پساندہ خصوصیات، ۸۵

پکڈ ٹی، ۱۰۲

پونٹکارے، ۲۹

پیرس، ۲۳

پیرسن، ۲۹

ت

تاریخ، تائجیت کی، ۲۳

تجربہ، مسمیٰ، ۸۶

تجوہیت، ۴، ۲۶

تجوہیدی خیالات، انکا استعمال، ۶۳، ۷۶

۸۶، ۱۰۶، ۱۳۴

تصادم عقائد، ۳۹

تحقیقاتی مضمون، طالعلم کا، ۱۱

تخلیقی وظائف (انسانی ذہن کے)

۱۲۹، ۱۳۵

تصدیق کی تعریف، ۱۰۱ قابلیت تصدیق

۱۰۴؛ معنی، ۱۰۹

تصورات، ان کا استعمال، ۶۴، ۸۶

تصوریت، ماورائی، ۹۹؛ دیکھو مطلق؛

برکلی، ۴۵

تصوف وحدت کا مدعی ہے، ۷۷

تفکر، ۸۰

”لغیص، روعیل (ہمارے ذہن کے)“

”تلون فراہمی تائجیت سے خارج ہے“

۱۰۶، ۱۱۸، ۱۳۱

تنقیدات تائجیت، ۱۱۸، ۱۳۱، ۱۳۳

تنقیدی سطح خیال، ۹۳، ۹۵

تنقیدی فلسفہ، ۶۴

توانائی، ۹۶، ۱۰۹

ط

ٹیلر، ۱۱۵، ۱۲۳

ج

جہر، ۴۳؛ مادی، ۴۵؛ روحانی، ۴۶؛

مقولے کا، ۹۳

چ

پارس، چہپیا کاظمی، ۱۲۸
چیمپٹن، ۱؛ اسکا خیال سزا کے متعلق، ۴۶
- ۵۹

ح

حیات پسندوں کا مغالطہ، ۱۱۶

حسیت، ۵

حکیمات، ان کا فلسفہ، ۲۸، ۴۳؛ ان کا
افادہ، ۹۴

حق، نیچی کی ایک قسم، ۳۹؛ بر محل فکر، ۱۱۲
حقیقت کی تعریف، ۱۰۷، ۱۲۳؛ تشخص، ۱۶؛
اس کے تین حصے، ۱۲۳؛ خام، ۱۲۶؛

نظریات، ۱۲۶؛ انسانی اضافوں کو
قبول کرتی ہے، ۱۲۷؛ اس کی زیادہ
صحیح نفسیات کیا ہیں، ۱۲۸؛ بنی بنائی
یا بن رہی ہے، ۱۳۰؛ مختلف صورتیں
موجود ہے، ۱۳۲؛ خواہش سے اس کا

تعلق، ۱۳۶

خ

خاتماہ ویٹ منسٹر، ۲۱

خدا، ۱۰، ۳۶، ۴۷، ۴۹، ۵۳ -

۵۸، ۱۵۲؛ مادہ بحیثیت مبدأ، ۵۱؛

مدرسی تعریف، ۶۲؛ اس کا عطا کردہ

اختیار، ۱۲۷

خط، ۱۳۶، ۱۴۱

خواہش، تخلیق حقیقت کی، ۱۳۵

خیال، مرتب شدہ، ۵۵

د

دب اکبر، ۱۲۸

درجہ فلسفہ، ۱۱

دوزخیوں کے متعلق لائبلز کا خیال، ۱۲

ط

د

ڈیوہم، ۲۹

ڈیوی، ۲۹، ۳۹، ۱۱۸

ذ

ذمہ داری، ۵۹

ذہنیت پسند تاجمیت پر حملہ کرتا ہے، ۳۴؛

صداقت کا خیال، ۱۰۱، ۱۱۰، ۱۱۳

شخصی ہویت، ۴۶
 شکر، ۲۹، ۳۲، ۳۹، ۸۱، ۱۲۱، ۱۲۶
 شے، فہم سیدم کا ایک مقولہ، ۹۰؛ اس کا
 ابراہیم، ۱۲۸

ص

صداقت، نتائجی خیال کی محضرہ (۶)؛
 شلر اور ڈیوی کا خیال، ۲۹؛ اس کی
 تعریف، ۹۹؛ ذہنیہ کا خیال، ۱۰۱؛
 ۱۱۰؛ پیشیت صداقت، ۱۱۱؛ نتائجی
 خیال کی رو سے اس کے معنی قابلیت
 تصدیق ہیں، ۱۰۱؛ اس کا افادہ، ۱۰۲؛
 اس کا ولیفہ نہائی، ۱۰۳؛ اس کی
 عقلی تعریفات، ۱۱۵؛ ان کی کمزوریاں،

۱۱۶

صداقتوں کا تصادم، ۴۰؛ ابدی، ۱۰۶؛ دیکھو
 سابق صداقتیں۔

ط

طریقہ، نتائجی، ۲۳، ۲۶

ع

عامی آدمی، فلسفے میں، ۷

ر

رجائیت، ۱۲، ۱۵، ۱۴۴
 رکڑٹ، ۱۱۵، ۱۲۰
 روٹس، ۹، ۱۵، ۲۲، ۴۴
 روٹی، ۴۵

ز

زمان، ۸۸، ۸۹

س

سابق صداقتیں، ان کا حصہ نئی صداقت
 کی تعمیر میں، ۱۲۴، ۲۰؛ قدیم ترین صدا
 سے بنی ہیں، ۳۳، ۱۲۵

سنت دلی، ۶، ۱۳۴

سجورٹ، ۲۹

سیلمان، ۲۶

سختیانا، ۸۸

سوئفٹ، ۱۴

ش

شائستگی، عقلیت پسند دنیا کی، ۱۱

فلسفہ، اسکی نوعیت، ۱، ۲۰؛ اس کا مزاج،
۲۶؛ یہ کثرت و وحدت دونوں کا
جواب ہے، ۶۵؛ دنیا کے دو تصور، ۳۱،
۱۲۳؛ اس کے اساتذہ، ۱۷؛ فلسفہ، ۲۰؛
ان کا مقابلہ حقیقت سے، ۱۱، ۱۸؛ ان کے
تقاضے، ۱۹

فہم سلیم، محاضرہ (۵)؛ اسکی تالیف، ۸۶؛
اس کے مقولات، ۸۷؛ مسلسل اکتشافات
کا نتیجہ، ۸۵، ۹۲

ق

قابیل، ۱۰۸
قانون، ۱۲۱؛ قانون بحیثیت حکیمانہ تصور،
۹۱

قطعہ، یونانی، ۱۵۱
قنوطیت، ۱۲۵
قوانین فکر اور قوانین فطرت، ۲۸

ل

کانٹ، ۸۶
کتنے کا ذہن، ۸۸
کثرت پسندی، ۸۱؛ واقفیت، ۶۸، ۸۳،
۱۲۸؛ اس کا مقابلہ وحدت پسندی، ۱۳۱، ۱۳۲

عالم پر بحث، ۶۷
عالم مطلق، ۷۵، ۷۶، ۸۳
عشائے ربانی، ۴۷
عقل، ۱۲۶، ۱۲۷
عقلیت پسندی، ۴؛ اسکی ثالثہ دنیا، ۱۱
۱۳؛ اس کا مزاج، ۱۲، ۳۴؛ اسکی نوعیت،
۲۶

علت، ۹۱
علم کیسے بڑھتا ہے، ۸۴

غ

غلام گردش کا نظریہ، ۲۷

ف

فائدہ، خدا کے وجود کا، ۴۹
فائدہ مند، سچائی کی، ۱۰۲؛ مجرور تصورات
کی، ۶۴، ۷۶، ۸۷، ۱۰۶، ۱۳۴؛ مطلق
کی، ۳۹

فٹ بال کا کھیل، ۶
فرینکلن، ۲۵
فطرت پسندی، ۸
فکریت یا ذہنیت، ۵، ۱۰۱؛ دیگر عقلیت
فلرٹن، ۶۰

کثیر اور واحد، محضرہ (۴)؛ وحدت و کثرت

کا بکل ایک وجہ، ۷۰

سرسل کریک، ۷

کفایت، ۱۲۸

کلرک میکسول، ۹۹

کرور دل، ۱۴۷

کوہ پیلے کا پھٹا، ۵۷

کیڑ، ۹، ۱۲۵

گ

گرین، ۹، ۱۲۵

گلہری، ۲۲

ل

لاڈ، ۹

لاک، ۴۶

لائبٹنر، ۱۲

لوتے، ۱۳۰

لیسنگ، ۱۱۱

م

مادہ، بارکے کا خیال، ۴۵؛ اسپنسر کا خیال

۴۸؛ خدا کے مقابل حیثیت ایک مبدع

۵۷-۵۵

مادیت کی تعریف، ۷۷

ماضی کی حقیقت، ۱۰۸

ماک، ۲۹

مادہ کی تصویریت، ۱۰

مارکس، ۱۳۰

مٹی سازی، اتحاد، ۱۴۲

مجردیت، فلسفے میں بحیثیت قائم مقام، ۱۰، ۱۵

۱۸، ۲۶، ۱۱۷، ۱۳۳

مذہب اور تائیمیت، محضرہ (۸)

مذہب، سوکلفٹ کا خیال، ۱۷؛ اسکی دو قسمیں،

۹، ۱۴۹، ۱۵۲

مردودہ اسطے، ۴۷

مزاج کا تعلق فلسفے سے، ۳، ۲۶

مستقبل، فرضی عالم نبیر، ۴۹؛ فرضی عالم مدہ،

۱۱۵ مطالبہ صداقت

مطلق، ۱۰، ۴۷، ۷۶، ۱۳۷، ۱۴۶، ۱۵۱ اسکا

بخیر، ۳۶؛ اسکی قیمت، ۳۸، ۱۴۳؛

ناقابل تسلیم، ۴۰؛ آخری، ۸۱

مطلق، دنیا کے متعلق دو تصدیق، ۱۳۵

مطلق، صداقت، ۱۱۳

نما، ۱۲۱

مخالطہ، حیات پسندوں کا، ۱۱۶

مواقف، حقیقت کے ساتھ، ۱۰۷

۱۴۱؛ یہ استحقاقی خیال ہے، ۱۴۵
تائجی طریقہ، ۲۳، ۲۷
نجات عالم، ۱۴۴
نرم دلی، ۶، ۱۴۴؛ مذہب میں، ۱۵۰
نشن شلاؤ، ۱۱۱
نظامی وحدت اشیاء، ۶۹
نظریات، بحیثیت آلات یا وسائل، ۲۵، ۹۸
نظم و نسق، عالم میں، ۵۵-۸۸
نقل نظریہ صداقت کی، ۱۰۰، ۱۰۷، ۱۱۹

و

واحد و کثیر محاضرہ (۴)
واقعات، ۱۳۳؛ تجریت ان پر مبنی ہے
۶؛ تائجیت ان کو چاہتی ہے، ۳۵؛
تصوریت ان کو نظر انداز کرتی ہے، ۳۶؛
ان کا تعلق صداقت سے، ۱۱۴
وحدت اشیاء، محاضرہ (۴)؛ صرف
فلسفہ ہی وحدت عالم کی جستجو کا نام
نہیں ہے، ۶۵؛ اسکی تائجی تحقیق، ۶۷
۷۹، ۷۷؛ وحدت نظام، ۶۹
وحدت اصل، ۷۷؛ جالیاتی اتحاد، ۷۲؛
ناطقی، ۴؛ ہندو فلسفے سے تائید، ۷۷؛
اس کے مختلف مدارج، ۷۹؛ وحدت
مطلقہ، ۸۲

موزونیت، ۵۷
موسم، ۸۷
منازل خیال کا موازنہ، ۹۵-۹۷
منسوب کرنا، ۵۹
منصوبہ کی تخلیقی حیثیت، ۱۴۵
منطق، استقرائی، ۲۸
مکان، ۸۸، ۸۹
مل باڈ، ۲۹
میکانیت، ۵۶
سیک ٹنگارٹ، ۶۰

ن

ناقابل علم، ۵۲
تائجیت کے معنی کیا ہیں، محاضرہ (۲)؛
طریقہ، ۲۳؛ بحیثیت نظریہ صداقت
۲۸؛ بحیثیت درمیانی، ۱۷، ۱۵۲؛ اسکی
تاریخ، ۲۳؛ اسکی نوعیت، ۲۶؛ اس کا
مقابلہ عقلیت سے، ۱۴۲، ۳۵؛ اس کا
تعلق حکمت سے، ۳۵؛ اسکی مناسبت
۴۱؛ یہ واقعات اور مستقبل کو دکھاتی ہے،
۶۲؛ کثرت پسندی کی تائید کرتی ہے،
۷۹، ۸۲، ۱۵۰؛ اس کے ناقدین،
۱۱۸؛ مذہب سے اس کے تعلقات،
محاضرہ (۸)؛ اس پر سخت دلی کا الزام،

وحدیت، ۱۳۹؛ لازماً مطلق ہوگی، ۸۱؛

مذہبی وحدیت، ۱۳۸؛ اس کا تقابل

کثرتیت سے، ۱۳۲؛ دیکھو وحدت

وحدتی خیال، ۶۶، ۸۱

وضمان، ۱۹، ۱۳۸

ویدانت، ۷۷

ویویکانند، ۷۷

گسن، ۲۵

پہرہ، ۵۵

پہلے، ۶۱

ہیکل، ۸

ہیکل، ۹۳

ی

یک لفظی حل سمائے کائنات کے، ۱۲۱

یوگین، ۱۳۰

ھ

ہابیل، ۱۰۸

صحت نامہ

صحیح	غلط	صفحہ	صفحہ	صحیح	غلط	صفحہ	صفحہ
آسکے	آسکے	۲۳	۳۴	تقین	تقین	۱	۲
جو ہمارے	ہو ہمارے	۱۸	۴۵	جدت پسند	جدت پسند	۱	۵
ہمارے	ہمارے	۲۰	۴۷	کو بھی ؛	کو بھی تسلیم ؛	۲	۱۰
الہیت	اہیت	۲۴	۴۸	دوسو	دو سو	۲۴	۱۰
خدا کا مراد	خدا مراد	۲۴	۵۱	مجرد	مجبرہ	۱۸	۱۸
موٹکا خانہ	موٹکا خانہ	۱۴	۵۴	انکار	انکا	۲۵	۴۰
میں	میں	۲۵	۵۷	فیصلہ کرتا ہے	فیصلہ کرتا ہے	۱	۱۹
خدا سے	خدا سے	۹	۵۷	ادو اس طرح	ادو اس طرح	۶	۴۰
چیریں	چیریں	۲۱	۶۰	یا ناپسندیدگی	یا ناپسندیدگی	۱۶	۴۰
غور	غورہ	۱۰	۶۱	بجوبہ	بجوبہ	۱۷	۴۰
دیکھو !	دیکھو !	۱	۶۲	تذو تلخ	تذو تلخ	۲۱	۴۰
روئس کی ورائی	روئس اورائی	۱۹	۷۲	ہر برٹ	ہر برٹ	۱	۴۱
علم	علم	۱۴	۸۰	مٹا	مٹا	۲	۴۱
تفریوں	تفریوں	۱۹	۱۱۵	اختباریت	اختباریت	۲	۲۶
دسی	دسی	۱۲	۱۳۲	جس خود نا تجت	جس نا تجت	۱	۲۸
افراد سے	افراد سے	۲۰	۱۳۴	چکا گو	چکا گو	۱	۳۰
بہترین چکی	بہترین چکی	۲۳	۱۴۲	بغیر	بغیر	۲۱	۴۰
اور ارد گرد	ورار و گرد	۲۳	۱۴۶	سوانح عمری	سوانح عمری	۶	۳۱
کرنیوالوں	کرنیوال	۲۰	۱۴۷	ایقانات	القانات	۱۸	۳۲
اور نہ بالکل	اور نہ بالکل	۱۴	۱۵۳	ٹھیرا	ٹھیرا	۲۲	۳۴

★

TIGHT BINDING BOOK